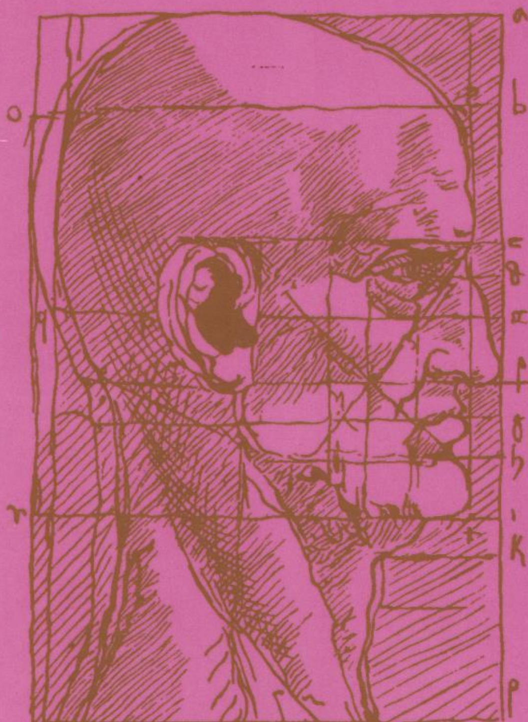
Filosofía y fenomenología del cuerpo



Michel Henry



Michel Henry

Nacido en 1922, este filósofo y escritor francés ha sido profesor en la Universidad Paul-Valéry de Montpellier. Enseñó también como profesor invitado en la École Normale Supérieure y la Sorbona en París, la Universidad católica de Lovaina y las Universidades de Washington, Seattle y Tokio.

Sus obras más importantes son: *La esencia de la manifestación* (1963), *La genealogía del psicoanálisis* (1985), *La barbarie* (1987), *Yo soy la Verdad: hacia una filosofía del cristianismo* (1996), *Encarnación: una filosofía de la carne* (2000) y *Palabras de Cristo* (2002). Ha publicado extensos estudios sobre Marx así como cinco novelas. Murió el 3 de julio de 2002.



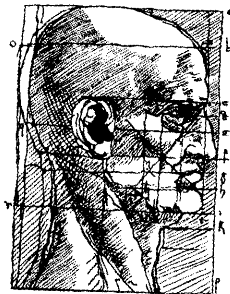
COLECCIÓN HERMENEIA 74

FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

HERMENEIA

74

Colección dirigida por
Miguel García-Baró



MICHEL HENRY

Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2007

Esta obra se ha beneficiado del P.A.P. GARCÍA LORCA, Programa de publicación del Servicio de cooperación y de acción cultural de la Embajada de Francia en España y del Ministerio francés de Asuntos Exteriores



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Juan Gallo Reyzábal sobre el original francés *Philosophie et phénoménologie du corps*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tel.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1642-3
Depósito legal: S. 619-2007
Impreso en España / Unión Europea
Fotocomposición: Rico Adrados, S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2007

A Jean Hyppolite

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

LA TEORÍA DEL CUERPO SUBJETIVO EN LA FILOSOFÍA DE MICHEL HENRY

Juan Gallo Reyzábal

La *teoría del cuerpo subjetivo* es el contenido esencial de *Filosofía y fenomenología del cuerpo* (1965). Esta obra temprana –redactada ya en 1949– atiende al problema de la unión del alma y el cuerpo, cuya formulación moderna nos es dada en el cartesianismo, pero no así en cambio una solución satisfactoria. Ello requerirá un replanteamiento del horizonte ontológico del problema, una nueva *ontología general de la subjetividad*, de la que esta obra constituye un elemento primero y fundamental.

Michel Henry busca remontarse «hasta un dominio de origen de donde todo depende, pero que por su parte no depende de nada»[1]. Sólo la experiencia interna trascendental, tal como nos es dada en el interior de la esfera de inmanencia absoluta, puede responder a esta exigencia: en ella, ser y aparecer se confunden, ambos son uno solo, se trata de una «subjetividad absoluta». El reconocimiento sucesivo de sus diferentes caracteres ontológicos, en último extremo, nos revelará que su ser es idéntico al ser del ego y, a la par, irreducible al ser trascendente, esto es, al mundo. Hasta aquí, pues, nada nuevo; lo esencial es esto: la subjetividad no sólo coincide en su ser con el ego, ¡sino también con el cuerpo! *El ego es el cuerpo, o más exactamente, la subjetividad absoluta coincide en su ser con el cuerpo, entendido éste como un saber, una memoria y un hábito absolutos.* Veamos en qué sentido debe entenderse esta tesis.

Para fundamentar su teoría, Michel Henry parte de las intuiciones de Maine de Biran (1766-1824), a quien debemos en reali-

1. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 816.

dad el descubrimiento del cuerpo subjetivo: «Un único filósofo sería capaz de unir estas dos ideas fundamentales: la que nos revela la estructura de la subjetividad absoluta y la que determina tal estructura como la propia también de nuestro cuerpo»[2]. Por vez primera, aparece la idea de que el ser del ego sea idéntico al ser originario del cuerpo y que éste pueda sernos dado dentro de la experiencia interna trascendental. Esta experiencia, y más particularmente la del movimiento, constituiría el «hecho primitivo» de la filosofía y estaría dotado de una significación doble: nos proporciona, por un lado, un conocimiento inmediato del ego, identificado con el sentimiento íntimo del esfuerzo, y, por otro lado, un conocimiento correlativo del mundo en tanto que «continuo resistente» opuesto a ese esfuerzo.

Sobre esta base, Henry articula su solución completa (cf. cap. 4) en la «teoría de los tres cuerpos». Estos serían: 1) *el cuerpo subjetivo*, como ya hemos visto, revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento y cuyo ser es idéntico al del ego; 2) *el cuerpo orgánico*, aquella región del «continuo resistente» que cede al movimiento absoluto del cuerpo subjetivo; y 3) *el cuerpo trascendente* u objetivo, tal como se manifiesta a través de los órganos de los sentidos. El estatuto intermedio propio del «cuerpo orgánico» requiere alguna aclaración. Este cuerpo, en realidad, coincide en su ser con el ego, se trata de una «extensión interior» sobre la que el movimiento puede ejercer control, y dividida ya según ciertas estructuras fijas que se corresponderían con nuestros órganos. El caso del cuerpo trascendente es en cambio muy distinto. Tal cuerpo es «mi cuerpo», pero a la vez resulta ser un elemento del medio trascendente, un objeto de percepción exterior susceptible de estudio científico. Su calidad de «mío» tan sólo puede deberse a un «préstamo» –problemático, como veremos más tarde– del ser subjetivo del ego. En conclusión, la tesis de Henry no es que al ego se le una un cuerpo trascendente, sino que la vida del cuerpo es la vida misma del ego, la vida absoluta de la subjetividad. «A la afirmación 'yo tengo un

2. Cf. *infra*, 299.

cuerpo' conviene, pues, oponerle esta otra afirmación más originaria: 'yo soy mi cuerpo'»[3].

Esta nueva concepción del cuerpo va a exigir, en primer lugar, una nueva filosofía de todos los actos «materiales» del hombre, es decir, aquellos que implican una actividad directa en el medio trascendente: trabajo, movimiento, rito, etc., y posteriormente una revisión de todo el saber y pensamiento humanos. Y así será, en efecto. La obra de Henry se elabora en contraposición a importantes lugares teóricos de nuestro tiempo. Como precedente, en esta obra encontraremos ya la argumentación que Henry realiza de la posición de Biran frente al *cogito* cartesiano, en cuanto su precursor; frente a diversas corrientes sensualistas y kantianas contemporáneas; y, en el horizonte, frente a la filosofía *in fieri* del propio Henry. Entre otros temas, las obras posteriores de Henry abordarán los siguientes: Marx, y su concepción de la economía basada en presupuestos antropológicos; Freud, y su inclusión precisamente en la región del yo de un supuesto inconsciente ajeno a este yo; el cientifismo, convertido en filosofía efectiva de la modernidad; o, en sus tres últimas obras, el cristianismo, interpretado desde su personal postura fenomenológica.

La filosofía de Henry, en su conjunto, ha sido definida como una «fenomenología de la vida». Hablar de un «mundo de la vida» no significa aquí simplemente referir lo trascendente a las intencionalidades del sujeto, sino, con mucha mayor radicalidad, afirmar que la verdadera realidad acontece dentro del *pathos* propio de la corporeidad, regido por unas leyes irreducibles a las del medio trascendente. Desde la presente obra, Henry entiende ya que la vida no necesita paso previo alguno para poder revelarse y, por ello, que su pensamiento respondería a una «fenomenología verdadera», distinta de la «fenomenología histórica». Esta habría cometido un error fundamental: en su «regreso a las cosas mismas», en su «tanto aparece, tanto es», toma como punto de partida un instante en que el ente se nos da ya como aparecido, y desatiende así la cuestión esencial: el aparecer mismo. El objeto de la feno-

3. Cf. *infra*, 269.

menología, señala Henry, no sería propiamente el ser de las cosas en y según su aparecer, sino la forma misma en que la cosa nos es dada. Dicho con otras palabras, la fenomenología, antes que ciencia del fenómeno, es ciencia del modo en que se nos da el fenómeno, es decir, *ciencia de la fenomenalización*. Y ¿cuáles son los modos de donación o fenomenalización? Henry distinguirá dos fundamentales: la *donación del mundo*, un aparecer como ser-ahí sometido a las constricciones del medio trascendente, y la *autodonación de la vida*, es decir, la donación de la propia donación tal como acontece en la esfera de inmanencia absoluta. «Mundo» y «vida» resultan por tanto esferas ontológicas irreducibles. He ahí la razón de que el pensamiento en general –el pensamiento filosófico y el método fenomenológico en particular– no puedan nunca llegar a darnos pleno acceso a la vida, puesto que ésta es sólo accesible a través y en el interior de ella misma. «Allí donde está el mundo, la vida nunca se muestra. Allí donde la vida se revela, no hay mundo alguno»[4]. La vida –afirma Henry como síntesis de su pensamiento– es autodonación.

De esta concepción se siguen implicaciones éticas inmediatas. Si, para otras filosofías, el elemento subjetivo de la acción no tiene plena efectividad ontológica y su valor sólo puede depender de las consecuencias finales acaecidas, a partir de ahora el cuerpo subjetivo puede dar cuenta de la acción de un modo inmediato sin recurrir a nociones clásicas como las de medio, fin o fuerza de resolución: «No existe desajuste entre nuestro saber y nuestra acción, pues esa acción misma es ya, en su propia esencia, un saber»[5]. Dado que otorga categoría ontológica plena al elemento mismo de la acción –distinta de las representaciones psicológicas de la misma–, la teoría del cuerpo subjetivo nos devuelve a una filosofía de la acción en primera persona, propiamente, a una *filosofía de la responsabilidad*. Así se entiende mejor la incapacidad de las ciencias empíricas para captar la esencia del hombre: puesto que precisamente parten de la supresión de la sensibilidad del

4. P. Capelle, *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Paris 2004, 22.
5. Cf. *infra*, 273.

sujeto, no podrán luego descubrir en él sino sus manifestaciones en el medio trascendente; en otras palabras, «la negación teórica de la subjetividad implica la destrucción práctica de la humanidad o, al menos, la hace posible»[6].

En cuanto al caso particular del cristianismo, aquí se encuentran también las primeras aproximaciones a su contenido ético. Henry identifica las denominadas «vida del cuerpo» y «vida del espíritu», respectivamente, con los dos modos de fenomenalización antes referidos, del «mundo» y de la «vida». A esa misma dicotomía responderían las numerosas disputas que recoge el evangelio entre la antigua y la nueva alianza que, en última instancia, conducirán a la crucifixión de Jesús: el cumplimiento externo de la ley frente a la acción que nadie puede ver «sino el Padre, que está en lo escondido» (Mt 6, 17). Asimismo, toda alusión al «cuerpo» o la «carne» como sujeto del pecado no debería interpretarse en relación con el cuerpo trascendente, sino que aludiría a un modo de existencia particular de la vida de la subjetividad, al que le corresponde una posibilidad escatológica de perdición. Lo mismo, en sentido opuesto, cabría decir acerca de la salvación. Pecado o resurrección, finitud o salvación, son categorías éticas, que tienen su lugar como modos existenciales dentro de la esfera de la subjetividad absoluta.

Una cuestión crucial, y acaso el flanco más débil de toda la teoría, es el sentido «absoluto» de los atributos asignados al cuerpo subjetivo. Ello marca decisivamente sus relaciones con otras esferas de realidad. El cuerpo subjetivo, en efecto, se va invistiendo a lo largo de toda la elaboración teórica de una serie de caracteres ontológicos –memoria ontológica, sede del hábito, posibilidad infinita de repetición, etc.– que le permiten más tarde resolver multitud de problemas. Sin embargo, un yo capaz de conocer su cuerpo sin pasar por el medio trascendente suscita de inmediato la pregunta de qué es entonces lo designado con el término de «cuerpo»: «El sistema formado por el movimiento subjetivo y el cuerpo

6. «Ce que la science ne sait pas», en M. Henry, *Vie et révélation*, Beirut 1996.

orgánico es un sistema cerrado, que se completa y clausura sobre sí, y que sería el mismo que es en ausencia de todo conocimiento representativo del cuerpo trascendente en cuanto ser objetivo perteneciente al espacio exterior»[7].

Un ego, en suma, concebido como inmanencia absoluta y dotado de atributos ontológicos absolutos plantea problemas, por una parte, en relación con el medio trascendente y, en el extremo ontológico opuesto, en su posible relación con el ser absoluto.

–*El cuerpo trascendente*. La relación de este cuerpo trascendente con el cuerpo subjetivo es descrita por Michel Henry como «préstamo», «representación», «proyección en la parte de extensión ocupada». Este cuerpo se relacionaría con los entes circundantes a través de ciertas intencionalidades que, originariamente, estarían ya presentes en el cuerpo subjetivo. Su vida sería, pues, una representación de la la vida absoluta. Sin embargo –y asumida de nuevo la advertencia de no confundir el cuerpo trascendente con las representaciones del mismo–, nuestra experiencia ordinaria parece otorgarle una relevancia mucho mayor que la de mera representación. Lo que viene a decirnos la teoría de Henry es que el cuerpo subjetivo debe entenderse como «originariamente corporalizado», o en otras palabras, que el ego es una «subjetividad corporal». Pero surgen muchas cuestiones en relación con este «préstamo», ya que, según toda evidencia, parece ser el cuerpo trascendente quien impone inicio, constricciones y fin a la vida del ego.

–*El ser absoluto*. Henry sale al paso de esta cuestión en referencia a la interpretación que Maine de Biran ofrece de ciertas experiencias religiosas recogidas en su *Journal*. Así, expresiones como: «Podía ver sin esfuerzo todo lo que impresionaba mis sentidos como fenómenos sin realidad, y me elevaba a las realidades noumenales (a Dios)»[8], o bien: «Siento que no puedo hacer nada, mi actividad es nula, soy completamente pasivo en mis sentimientos»,

7. Cf. *infra*, 189.
8. Maine de Biran, *Journal intime* I, 24 abril 1815, ed. J.-A. de la Valette-Monbrun, Paris 1927, 143-144.

resultan incompatibles con el hecho primitivo establecido hasta ese momento por la filosofía biraniana: un ego concebido como experiencia interna trascendental del esfuerzo. Tales experiencias, a partir de 1820, son atribuidas específicamente a «la posesión de Dios dentro de nosotros mismos»[9]. El ego, en tal caso, no sólo actuaría, sino que padece «la irrupción de un absoluto» que supera y engloba toda realidad personal. Para explicar este hecho, y contradiciendo así sus postulados anteriores, Biran recurrirá a la «doctrina de las tres vidas». Junto a la vida animal (orgánica) y la vida motriz (esfuerzo) existiría una tercera «vida divina», que «parece caracterizarse por su pasividad respecto a un principio trascendente que el ego acoge en sí y que experimenta en una 'sublime pasión'»[10].

Esta solución será rechazada de plano por Michel Henry, acogiéndose al espíritu del pensamiento biraniano frente a su letra. Esta doctrina de la vida divina es considerada como una adición tardía, tan equívoca como prescindible. Pero su postura va mucho más lejos. Henry afirmará que todo conocimiento posible acerca del ego puede únicamente darse dentro de la experiencia interna trascendental y, crucial a nuestros efectos, que ese conocimiento no puede diferir del conocimiento que Dios pueda tener de dicho ego. Así, según el propio autor, la teoría del cuerpo subjetivo conduce «a la idea de una relación y acaso de una unidad entre el conocimiento de sí y el conocimiento divino»[11].

Semejante planteamiento aparece colmado de dificultades. El punto crítico, al igual que antes, se encuentra en el carácter «absoluto» atribuido al ego. El problema es el de conciliar este ego, el de una criatura finita, dotada de un conocimiento de sí asimismo finito, con los atributos teológicos tradicionales. Asumidas las distinciones –¿siempre posibles?– entre la experiencia interna trascendental y todo aquello que sea de naturaleza empírica, trascendente o psicológica, ¿cómo podría un Dios que «ve en el corazón» tener un conocimiento de nosotros idéntico al que nosotros mis-

9. *Ibid.*, II, 14 abril 1820, 124.
10. Cf. *infra*, 242.
11. Cf. *infra*, 251.

mos tenemos, siempre en busca de aumentarlo o mejorarlo, a veces de un mínimo rayo de luz? Tras esta, otras muchas cuestiones: «El rechazo del fideísmo, la designación de la psicología como fundamento de la teología, la concepción fenomenológica de la gracia, son todas ellas afirmaciones que no hacen sino comentar una misma intuición fundamental... la crítica general dirigida contra la idea de un absoluto trascendente»[12]...

Como vemos en estas apretadas líneas, la obra de Henry adopta desde el principio posiciones muy firmes que, décadas más tarde, culminarán en una interpretación global del cristianismo. El mismo Husserl, a principios del siglo XX, se sorprendió ante las conversiones religiosas de muchos fenomenólogos, lo que atribuyó a la radicalidad propia de una «reeducación de la mirada». Henry ha mirado también a la religión. De un modo audaz y original. Ahora tenemos en las manos su primera obra. Aquí comienza todo.

12. Cf. *infra*, 251.

FILOSOFÍA Y FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

PREFACIO

Este libro, redactado durante los años 1948-1949, no vio la luz hasta 1965*, dado que la normativa universitaria vigente prohibía la publicación de una tesis antes de su defensa. Concebido inicialmente como un capítulo de *L'essence de la manifestation* y siendo el primero en llegar a término, fue separado del resto a causa de su extensión. Mi propósito en él era establecer frente al idealismo el carácter concreto de la subjetividad, mostrando para ello que dicha subjetividad coincide con nuestro propio cuerpo.

El contenido de este primer trabajo no debe nada a las investigaciones contemporáneas de Merleau-Ponty, las cuales yo desconocía en ese momento. Además difiere por completo. Si el cuerpo es subjetivo, su naturaleza depende de la de la subjetividad. En este punto mis concepciones se oponían radicalmente a las de las fenomenologías alemana y francesa. La vida no debía ser pensada como intencionalidad ni como trascendencia, sino más bien excluyendo ambas. La corporeidad es un *pathos* inmediato que determina nuestro cuerpo de arriba abajo antes de que este llegue siquiera a pisar el mundo. A esta corporeidad original debe el cuerpo sus capacidades fundamentales, la de ser una fuerza y actuar, adoptar hábitos, recordar... a la manera que lo hace: prescindiendo de toda representación.

Maine de Biran sirvió en todo ello de guía, pues, heredero único del *cogito* de Descartes, fue también el único en reconocer la pregunta decisiva: «¿Existe una apercepción inmediata interna?». Con su tematización del aparecer, considerando este aparecer en sí mismo y por sí mismo, la nueva problemática de la subjetividad rebasa el dominio del ente y de su ser. Pretender reducirla a una

* El presente prefacio fue escrito en marzo de 1987 para ser incorporado aquel mismo año a la segunda edición de esta obra.

metafísica, significaría de hecho mantener unas presuposiciones abandonadas por la propia metafísica y que han encontrado su culminación en el objetivismo moderno.

La ocultación del pensamiento de Maine de Biran por la «cultura» actual (en la Universidad su obra no figura en los temarios; fuera de Francia, en particular en los Estados Unidos, no se ha traducido ninguna de sus obras) es consecuencia de una ocultación más antigua, ligada a la esencia misma de la vida. En lo invisible de su Noche, sin embargo, la vida estrecha su abrazo, nos devuelve a cada uno de nosotros a sí mismo, a lo indubitable de su cuerpo. Ningún enmascaramiento tiene el poder de ocultar esta Parusía. Que en el seno mismo de nuestro universo, donde la ciencia por sí sola ha dado lugar a la Objetividad monstruosa de la técnica, el pensamiento del Objeto se tambalee, que sus ideologías reductoras vayan a la deriva: he ahí el testimonio de la obstinada voluntad de la vida por seguir viviendo. En el silencio que sigue o que precede al hundimiento de los últimos valores, todos podemos percibir de nuevo, cada uno dentro de sí, su fuerza invencible, «hiperorgánica», decía Biran.

A fecha de hoy no cambiaría nada en este texto. De sus resultados esenciales han partido mis investigaciones posteriores. El lector que tenga la paciencia de seguirlas hasta su estado actual podrá encontrar, en particular, el proyecto de una reinterpretación del pensamiento de Marx a la luz de esta filosofía del cuerpo, que en varias ocasiones es designado por el autor de los *Grundrisse* como una «subjetividad».

Para concluir, una simple precisión terminológica: en los análisis que siguen, la expresión «experiencia interna trascendental» no debe tomarse, como indica muy sucintamente una nota de la edición original, en el sentido husserliano. Para las *Meditaciones cartesianas* tal experiencia está ligada a la reducción, es decir, presupone la apertura, por la reflexión y en primer lugar por la retención, de un campo de presencia donde la vida pueda mostrarse. Pero la vida no presupone nada, y en concreto ningún campo de este tipo. Nada necesita para dársenos, se basta ella misma: la vida es la autodonación, el «hecho primitivo».

INTRODUCCIÓN

La contingencia aparente de la cuestión relativa al cuerpo y la necesidad de un análisis ontológico del cuerpo

La presencia, en el marco de unas investigaciones ontológicas que aspiran a la elaboración de una fenomenología del ego, de una problemática relativa al cuerpo y el estudio de sus consecuencias prácticas, ¿acaso no parecen, en relación con la marcha general del análisis, una especificación contingente y accidental de éste, e incluso un olvido de su verdadero fin?[1] Nuestra elucidación del ser del ego se ha llevado a cabo hasta el momento sobre el plano de la subjetividad absoluta y en forma de un análisis ontológico. Aquellas razones que obligaron a conducir las investigaciones relativas al problema del ego hasta el interior de una esfera de inmanencia absoluta, ¿podrían dejar de ser válidas, de tal modo que pudiésemos considerar también el cuerpo como objeto de estas investigaciones, como perteneciente a la realidad primera cuyo estudio es la tarea propia de la ontología fundamental? Pues el cuerpo, en efecto, ¿no se nos da acaso como un ser trascendente, como un habitante de ese mundo donde la subjetividad no reside? Por tanto, si el cuerpo debe constituir el tema de nuestra reflexión filosófica, ¿no es a condición de que dicha reflexión sufra una modificación radi-

1. La obra que el lector tiene en sus manos no constituía inicialmente, según intención del autor, más que un capítulo dentro de una serie de investigaciones dedicadas al problema de la subjetividad y del ego, capítulo que posteriormente sería separado para dar lugar a la presente obra. Ello explica la pregunta con la que comienza esta introducción. Nuestras investigaciones generales relativas al problema de la subjetividad y del ego han conducido, por su parte, a los dos volúmenes publicados con el título de *L'essence de la manifestation* en la colección Épiméthée (Presses Universitaires de France), a los que en varias ocasiones nos permitimos remitir al lector.

cal, que deje de estar orientada hacia la subjetividad para convertirse en una reflexión sobre el mundo y sobre la manera en que se nos dan y son constituidos algunos de sus elementos? ¿Y por qué, entre todos esos elementos trascendentes que pueden y deben ser temas de otras tantas investigaciones particulares, habríamos de privilegiar el cuerpo, de forma que nuestro análisis, no contento con abandonar la región que había servido para definirlo en su proyecto inicial, habría de convertirse ahora en una investigación orientada al ser trascendente de nuestro cuerpo, investigación que admitimos como indispensable y como perteneciente en sentido propio al dominio filosófico general, pero de la que sólo podemos constatar que no guarda ya relación con el problema del análisis ontológico de la subjetividad o del ego identificado con ella?

Se podría, ciertamente, tratar de *fundar la contingencia de la pregunta sobre la contingencia de su objeto.* El hecho, para una conciencia, de tener un cuerpo ¿no es un hecho contingente, el hecho contingente por excelencia? Y cabe preguntar: pero ¿estamos aquí realmente en presencia de un hecho, o bien, si la relación sui géneris del cuerpo con la conciencia se manifiesta como el fundamento de nuestra idea de contingencia, y más radicalmente, por el hecho mismo de que la contingencia y los hechos contingentes en general sean posibles para nosotros, no constituye esta relación verdaderamente una *estructura*, que a más de estar enraizada en la naturaleza humana, debe incluso servir para definirla? Pues de un modo puramente abstracto podría caracterizarse al hombre por la conciencia o por la subjetividad, si es el caso que existe, entre estas últimas y el cuerpo, una relación dialéctica tal que toda determinación de la subjetividad sólo es comprensible en y por la relación al cuerpo. Los términos de esta relación serían entonces solidarios hasta el punto de hacerse notar a la vez, como se aprecia por ejemplo en el pudor, donde la presencia del espíritu ante sí dentro de la subjetividad comporta asimismo una conciencia agudizada y dolorosa del cuerpo[2]. A ese mis-

2. «Cuanto más se siente el hombre como espíritu, más se siente a la vez como cuerpo, con su característica sexual» (J. Wahl, *Études kierkegaardiennes*, París 1938, 226).

mo vínculo dialéctico se debe precisamente que, partiendo de un análisis de la conciencia, nos veamos obligados a interrogarnos sobre el ser del cuerpo. Nuestra pregunta no es sino el presentimiento en el orden del Logos de la naturaleza misma de las cosas, la cual no está constituida por realidades autónomas cerradas sobre sí, sino más bien por estructuras dialécticas, siendo el propio hombre una de tales estructuras.

Esta, en la medida que establece una relación entre el espíritu y el cuerpo, es la más «dialéctica» de todas, es justamente una paradoja que podemos considerar con Kierkegaard como fundamental[3], ya que ejerce verdaderamente la función de fundamento. Lo trágico, lo cómico, el sentimiento de tener un cuerpo, el exhibicionismo o la timidez, y muchas otras determinaciones existenciales o afectivas, no son sentimientos o actitudes que advengan a la naturaleza humana y de los que no podamos dar cuenta a partir de ella. La realidad humana debe por el contrario ser determinada a partir de las exigencias implicadas por preguntas como: «¿Qué debe ser el hombre si es susceptible de sentimientos tales como...?». Pues, por debajo de tales sentimientos, se extiende una especie de tonalidad más profunda, que determina las diferentes modalidades afectivas y existenciales por las que pasa la historia humana individual y colectiva. ¿Debería entenderse esa tonalidad fundamental como el momento mismo de la unión dialéctica entre la conciencia y el cuerpo? La paradoja, que se revela como el nudo de la existencia y el origen de donde nacen sus diversas actitudes, debía ser en algún momento reconocida más o menos claramente por una reflexión filosófica para la que el fenómeno central de la encarnación no podía resultarle indiferente o ser indefinidamente ignorado. Puesto que el ser encarnado del hombre, y no la conciencia o la pura subjetividad, es el hecho originario desde el que debemos, al parecer, partir, entonces nuestra investigación debe necesariamente salir de la esfera de la subjetividad para elaborar una problemática relativa al cuerpo, y este proceder no deberá ya parecernos contingente sino obligado por la naturaleza misma

3. Cf. S. Kierkegaard, *El concepto de angustia*, Madrid 2007.

de las cosas. En sentido inverso, esta naturaleza es la que, en su esencia, se nos da ahora como contingente: es la contingencia primordial que somos.

¿Qué significa no obstante, de una forma más precisa, y *considerada sobre el plano ontológico mismo*, esta contingencia constitutiva de la relación entre una conciencia y un cuerpo, contingencia que funda a su vez, requiere y hace así necesaria la cuestión del cuerpo? Correctamente interpretada, tal contingencia sólo puede significar lo siguiente: respecto a la esfera de la subjetividad, que se identifica con la de la existencia misma, esta otra región ontológica en la que puede aparecer y desarrollarse algo así como un cuerpo, es una realidad heterogénea, esencialmente diferente. Mientras una investigación se mueva exclusivamente dentro de la esfera de la subjetividad, no encontrará nada que pueda llamarse «un cuerpo», ni tampoco «nuestro cuerpo». Sólo cuando salimos de esta esfera originaria, cuando damos el «paso» hacia algo que se sitúa fuera de ella, tal encuentro con un «cuerpo» se hace posible.

Lo que existe fuera de la esfera de la subjetividad es el ser trascendente. Dentro de este ser trascendente, sin embargo, pueden discernirse varias regiones ontológicas. El cuerpo en general fue identificado por una célebre filosofía con la extensión, fue concebido como una realidad compuesta de diferentes partes situadas las unas fuera de las otras. Lo que nosotros aquí llamamos «nuestro cuerpo» ¿podría coincidir con ese cuerpo *partes extra partes* de la naturaleza física? Nuestro cuerpo es más bien un cuerpo *vivo* y, como tal, pertenece a una región ontológica que, en virtud de sus características fenomenológicas (características que nos permiten precisamente considerarla como una esencia y como una región autónoma), no puede ser confundida con una extensión similar a la extensión cartesiana, cualesquiera que sean las deducciones (dialécticas o no) que puedan establecerse entre esos dos órdenes de realidad en la elaboración de las ciencias.

Pero, a pesar de su trasfondo fenomenológico, la biología es en sí una ciencia, sus avances tienen lugar dentro del acervo trascendente del saber científico, son indefinidos en principio, pero su

adecuación a nuestra experiencia inmediata no puede ser en absoluto su fin, dado que esta es para el científico una mera apariencia y, más aún, si nuestro cuerpo fuese una entidad biológica, entonces el saber que podríamos adquirir acerca de él estaría vinculado al saber científico, o más bien se confundiría con él, luego tan sólo un hombre futuro, situado históricamente en el término ideal del desarrollo de las ciencias, sabría realmente qué debe entenderse cuando se habla de ese cuerpo que es el nuestro, y no puede entenderse, en todo rigor, qué conocimiento podría tener un hombre primitivo acerca de su cuerpo, ni siquiera cómo se las arreglaría para llegar a la idea de que un cuerpo le pertenece.

Es indudable que el cuerpo de la biología es en cierto modo un objeto cultural y, en tanto que tal, es esencialmente histórico[4] tanto en su aparición como en sus modificaciones, que no son otras que las que le aporta el propio desarrollo de la ciencia. Con ese cuerpo biológico, nosotros, los seres humanos de hoy, mantenemos ciertamente una relación original, y todos somos en cierto grado seres históricos, en la medida en que hacemos todos profesión de esa ciencia de nuestros científicos y que sus representaciones encuentran siempre eco, con mayor o menor rapidez, en las concepciones del sentido común. Pero no es sin embargo en esa relación donde obtenemos nuestro saber primero sobre el cuerpo,

4. El hombre no es esencialmente un ser histórico. Es siempre el mismo. Todo lo que hay de «profundo» en él –y con esto no pretendemos formular ninguna apreciación de orden axiológico, sino que designamos más bien aquello que debe ser considerado como originario desde el punto de vista ontológico– permanece idéntico a sí y reaparece en todas las épocas. También la moral, puesto que se asienta sobre un sustrato ontológico y refiere a poderes ontológicos, presenta a su vez esta permanencia, propia de ella, y, como dice Kierkegaard, cada generación se encuentra en presencia de la misma tarea que la generación anterior. Se nos dirá, dado que aquí se trata del cuerpo, que incluso admitiendo nuestra reducción y haciendo abstracción de toda evolución biológica en tercera persona, el cuerpo *humano* se le da al hombre con ciertas características que varían a lo largo de la historia, que se plasman por ejemplo en las costumbres tan diversas relativas a la comida, el vestido, la sexualidad y las incontables «modas» correspondientes. Sin embargo, en este caso no se trata ya del cuerpo originario, sino de las distintas formas que tiene el hombre de representarse su cuerpo y de comportarse respecto a él. Lo histórico son los objetos culturales o humanos y las distintas actitudes humanas en relación con ellos. Pero el sustrato ontológico que fundamenta unos y otros es indiferente a esa evolución; esta presupone siempre aquel.

ni donde encontramos los comportamientos en los que este se ve implicado. No esperamos a haber leído las últimas obras de biología para correr, saltar, caminar o levantar los brazos; y si nos entregamos a tales lecturas nada cambiará con ello en nuestros poderes primordiales, pues nada hay más inoperante que la ciencia en relación con nuestra conducta *así como en relación con el saber primordial que tal conducta presupone siempre*. Podemos presentir ya que es de este saber primordial, y sólo de él, de lo que aquí hemos de ocuparnos y dar cuenta. Lejos de que una ciencia como la biología pudiera procurarnos cualquier aclaración acerca de este saber, es sobre él donde ella se funda: no cabe esperar que una ciencia explique aquello que presupone como su condición de posibilidad, como el horizonte ontológico en cuyo interior puede encontrar sus objetos, proponer sus explicaciones y, antes que nada, plantear sus problemas.

Debemos, en cualquier caso, precisar el sentido de la reducción fenomenológica que vamos a llevar a cabo, con objeto de discernir más claramente la naturaleza de este saber originario y las fronteras que comparte con los diversos conocimientos que se fundan sobre él. Nuestro cuerpo, hemos dicho, es un cuerpo viviente, que, en cambio, no puede ser entendido como una realidad biológica. Si la vida no es originariamente para nosotros el objeto de una experiencia científica ni, *a fortiori*, un concepto científico, ¿no es cierto al menos que se nos da en la experiencia ordinaria como una estructura trascendente? Junto a objetos inertes, herramientas, objetos culturales, existen en nuestro entorno inmediato ciertos seres de los que decimos que están vivos. El problema del conocimiento del cuerpo sería entonces resuelto mediante una descripción de las características que presentan tales «realidades vivas». Una primera dificultad, ciertamente, se nos presenta, pues alguna distinción habrá de establecerse, al parecer, entre tales cuerpos vivos, entre el cuerpo de una ameba, por ejemplo, o incluso el de los animales superiores[5] y, por otro lado, el cuerpo del

5. Omitiendo la vida de los vegetales, que presenta características muy diferentes. Soslayamos deliberadamente este problema de la vida vegetal.

hombre. En el caso del hombre, no sólo tenemos que habérnoslas con un *cuerpo vivo*, sino con un cuerpo *humano*, y las propiedades de éste son tan especiales, que bien tenemos la impresión de estar ante una nueva estructura que no tiene en común con las estructuras precedentes más que aquella particularidad de pertenecer como ellas al ser trascendente en general.

Hemos distinguido, pues, hasta este momento: 1º) El cuerpo como entidad biológica, cuya realidad debe ser en última instancia el lugar común de las determinaciones científicas que le conciernen o, mejor dicho, que lo constituyen. 2º) El cuerpo como ser vivo, tal como se presenta en nuestra experiencia natural; este cuerpo es asimismo una estructura trascendente cuyas características fenomenológicas son las características mismas de la percepción que nos lo da. 3º) El cuerpo como cuerpo humano, que es también una estructura trascendente de nuestra experiencia, pero cuyas características no pueden reducirse simple y llanamente a las de cualquier cuerpo vivo, sino que parecen constitutivas de una nueva estructura o, como se dice hoy día, de una nueva forma.

Entender con claridad las relaciones entre los tres términos que acabamos de distinguir es ciertamente una empresa repleta de dificultades. El cuerpo biológico y el cuerpo vivo están unidos de tal forma que aparecen alternativamente, el uno respecto al otro, como término fundante y como término fundado, según nos situemos, bien en el punto de vista de la ciencia que pretende dar cuenta de las apariencias fenomenológicas del cuerpo vivo mediante las construcciones en tercera persona que ella elabora, o bien en el punto de vista de la conciencia natural (no el del sentido común, imbuido ya, aun cuando las desconozca, de teorías científicas) que vive dentro de dichas apariencias y pensaría, con el fenomenólogo, que la ciencia se elabora a partir de ellas. En cuanto a las relaciones entre el cuerpo vivo y el cuerpo humano, su estudio requiere una fenomenología comparada de la percepción de los animales y de la percepción del «otro». Este estudio tropezaría, entre otras, con la siguiente dificultad: si bien la división entre el comportamiento animal y la conducta humana es fácil de establecer cuando se toman estas dos estructuras en su oposición recípro-

ca, ¿cómo discernir, cuando se toma exclusivamente la percepción del cuerpo humano, lo que en éste es propio de un ser vivo y lo que es propio del hombre?, o dicho de otro modo, ¿se encuentra la primera estructura del cuerpo vivo (la del cuerpo animal) dentro de la segunda (la del cuerpo humano) en tanto que uno de sus elementos o bien como su fundamento?

Todas estas distinciones expuestas y las cuestiones que ellas suscitan, no obstante, carecen de importancia a nuestros ojos, pues no cuestionan el problema ontológico fundamental del que debemos en última instancia ocuparnos. Cualquiera que fuese, en efecto, la región en que finalmente decidiésemos clasificar *nuestro* cuerpo, ya fuese la región del cuerpo biológico, la del cuerpo vivo, o por último una región sui géneris exclusiva del cuerpo humano, nos encontraríamos en todos los casos únicamente ante especificaciones y estructuras del ser trascendente en general, por importantes que pudiesen ser las diferencias entre estas estructuras. Mientras así sea, la problemática relativa al cuerpo seguiría siendo contingente con respecto al proyecto de una ontología fundamental, ajena al propósito de una filosofía verdaderamente primera. La contingencia de la cuestión del cuerpo, y más radicalmente, la contingencia del hecho mismo de la pertenencia de un cuerpo a la realidad humana, son ineludibles, si es cierto que ese cuerpo representa, en relación con la propia subjetividad trascendental, algo heterogéneo e irreducible.

¿No habrá llegado pues el momento de reconocer que la filosofía primera no puede identificarse con un análisis ontológico de la subjetividad ni con la sola exploración de esta región? Únicamente desde una perspectiva ilusoria podría resultar el problema del cuerpo tan contingente, por así decir, que no hubiese razón alguna para plantearlo. Pues un hombre «puro», si se nos permite la expresión –el hombre abstracto reducido a la condición de pura subjetividad– no tendría motivo alguno para interrogarse por un cuerpo del que está desprovisto, o que, a lo sumo, no es para él más que un simple accesorio, una especie de apéndice contingente. Sujeto desencarnado como el espectador kantiano de los *Paralogismos*, este hombre no sería sino un espíritu puro que contem-

pla el mundo, y su cuerpo no podría intervenir en el conocimiento que adquiere del universo, ni ser tampoco objeto de un estudio específico: constituiría, en todo rigor, una curiosidad «empírica», desprovista de toda dignidad filosófica. Pero el hombre, como todos sabemos, es un sujeto encarnado, su conocimiento está situado en el universo, las cosas le son dadas bajo perspectivas orientadas desde su propio cuerpo. ¿No deberá, por tanto, este cuerpo constituir el tema de un estudio que tome por objeto el *hombre real*, ya no el hombre abstracto del idealismo, sino este ser de carne y hueso que todos nosotros somos? Y si la filosofía primera debe asimilarse a ese estudio, entonces no podemos ya circunscribir su campo a la sola esfera de la subjetividad, su objeto es en realidad algo completamente diferente, por ejemplo esa estructura dialéctica que une inextricablemente la conciencia y el cuerpo, o también la existencia, en tanto que existencia precisamente de un ser real y encarnado. Por consiguiente:

O bien no es necesario tener en cuenta el cuerpo en la definición del hombre, y entonces es legítimo proseguir nuestro estudio del ego subjetivo aspirando a dar cuenta de la realidad humana en su ser auténtico y en su totalidad.

O bien esto es un punto de vista abstracto sobre el hombre, punto de vista que sería incapaz de describir su realidad primordial y concreta. La filosofía de la subjetividad debe dar paso a un realismo o a un existencialismo que partirán de fenómenos centrales tales como la «situación», la «corporeidad», la «encarnación», y que se atreverán, por lo menos, a reconocer y estudiar lo que está implícito para la realidad humana dentro de su estatuto propio, por ejemplo, la contingencia, la finitud, el absurdo.

O bien asimismo, en último lugar, el fenómeno central del cuerpo, cuyo estudio es sin duda esencial para la comprensión de la realidad humana, no puede eludir en modo alguno una ontología fenomenológica elaborada a partir de un análisis de la subjetividad: la problemática propia del cuerpo está implícita dentro de la problemática general que tal ontología plantea, dado que *este cuerpo, en su naturaleza originaria, pertenece a una esfera de existencia que es la de la subjetividad misma.*

Existen intencionalidades que se dirigen hacia esas estructuras trascendentes que hemos caracterizado como cuerpo biológico, cuerpo vivo y cuerpo humano. El estudio de la subjetividad, por esta vía, parecería remitirnos a la existencia de un cuerpo, pero este sólo podría constituir aún una determinación del *otro* en general: no vemos qué podría atribuirle, dentro de esa esfera del no-yo, el carácter de pertenencia al ego –el cual parece ser una de sus propiedades esenciales–, ni vemos por tanto qué podría motivar, en el desarrollo de una filosofía de la primera persona, la inclusión de una problemática relativa al cuerpo. Sin embargo, a decir verdad nuestro cuerpo no es primordialmente ni un cuerpo biológico, ni un cuerpo vivo, *ni un cuerpo humano*; pertenece a una región ontológica radicalmente distinta que es la de la subjetividad absoluta. Hablar de un *cuerpo trascendental* no es en absoluto proferir una afirmación inverosímil y gratuita; significa comprender la necesidad de responder afirmativamente a la pregunta: ¿es el cuerpo –ese cuerpo que es el nuestro– conocido por nosotros de igual modo que cualquier otra intencionalidad de la vida del ego, y debe recibir su ser, en una ontología fenomenológica, el mismo estatuto que el ser de la intencionalidad en general, que el ser del ego?; significa, pues, tomar conciencia de las únicas condiciones que nos permitirán dar cuenta de la existencia de un cuerpo situado muy posiblemente en el corazón de la realidad humana: *un cuerpo que es un Yo*.

Los diferentes sistemas filosóficos han sostenido respecto al cuerpo teorías muy diversas que, sin embargo, concuerdan todas en una doctrina común y decisiva, a saber, en la afirmación de la pertenencia de nuestro cuerpo al mundo del ser. Es un punto que ha parecido tan sólidamente establecido que a nadie se le ha pasado por la cabeza ponerlo en duda. El primer filósofo, y de hecho el único, que en la larga historia de la reflexión humana ha comprendido la necesidad de determinar originariamente nuestro cuerpo como un *cuerpo subjetivo* es Maine de Biran, cumbre del pensamiento, el cual merece ser considerado por nosotros, junto con Descartes y Husserl, como uno de los verdaderos fundadores de una ciencia fenomenológica de la realidad humana. Cómo este

descubrimiento fundamental de un cuerpo subjetivo[6] –cuyas consecuencias, como veremos, son infinitas– pudo pasar completamente desapercibido, y cómo la significación de la obra de Maine de Biran fue tan escasamente comprendida, es un hecho que sólo nos sorprenderá mientras no hayamos considerado la posición singular de su autor en el curso de la filosofía francesa del siglo XIX. Pues, a pesar de las apariencias, Maine de Biran fue uno de los filósofos más aislados que ha existido jamás. Se acostumbra a situarlo en el origen de una corriente de pensamiento que proseguiría con Lachelier, Boutroux, Ravaisson, Lagneau, hasta Bergson; una corriente de pensamiento «espiritualista» que se caracterizaría por la atención prestada a la «vida interior», por «una tendencia introspectiva». Esto significaba incurrir en un grave contrasentido que inevitablemente iba a comprometer el entendimiento de su obra. La filiación histórica citada existe sin duda, pero el pensamiento biraniano no tiene nada que ver con la introspección, con la vida interior *tal como pudieran entenderla los neokantianos*, y menos aún con la intuición de Bergson. Semejante filiación es, no obstante, perfectamente comprensible, pues la ausencia de toda ontología de la subjetividad en el kantismo y las consecuencias de tal ausencia, particularmente en lo relativo al problema de la vida interior, debían necesariamente encaminar a los herederos de esta filosofía hacia ideas que pudieran en cierta medida llenar esta laguna. *Pero la razón de este interés prestado a la obra de Maine de Biran era la misma que debía impedir su verdadera comprensión*, en cuanto provenía de filósofos que se movían dentro de presupuestos incompatibles con la intuición central del biranismo. Esta no podía tener cabida en la filosofía francesa de los siglos XIX y XX sino a costa de un enmascaramiento tanto más peligroso cuanto que era completamente involuntario, a costa de un auténtico re-

6. Maine de Biran tuvo plena conciencia de la importancia y originalidad de este descubrimiento, tal como vemos cuando nos habla del «punto de vista absolutamente nuevo, desde el que considero el conocimiento del cuerpo propio» (*Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, en *Oeuvres de Maine de Biran* VIII, ed. Pierre Tisserand, Paris 1932, 207; el texto del *Essai*, que ocupa los volúmenes VIII y IX de la edición de Tisserand, será en adelante designado con la sigla E).

bajamiento equivalente a la distancia que separa una concepción auténtica de la subjetividad y la «psicología».

Incomunicado con los filósofos que creían proseguir su obra, Maine de Biran había de estarlo con mucho mayor motivo dentro del dominio general, a causa de la naturaleza misma de su empresa. Si, en efecto, las investigaciones pertenecientes a la filosofía primera suscitan tan poco interés, no es porque sean difíciles ni porque consistan en construcciones fantásticas o quiméricas que varían de un filósofo a otro según su temperamento, sino, muy al contrario, porque están desprovistas de todo eso que constituye para la mayoría de la gente «lo sensacional», «lo interesante», «lo original», porque su objeto es lo más sencillo, lo más banal, lo más común. Maine de Biran no se equivocó acerca de esta soledad y de sus causas profundas: «Para ese pequeño número de hombres que se entregan entre nosotros al cultivo de ese sentido interior, he levantado, como he podido, este exiguo monumento destinado a marcar mi paso hacia un país desierto, no cultivado, que los viajeros tienen tan poca curiosidad por visitar. Guardará, para aquellos que vengan tras de mí, los pensamientos que ocuparon en cierta época a un amigo de la ciencia del hombre, lo que meditaba, lo que habría querido hacer para su progreso»[7].

Este «exiguo monumento» –uno de los más grandes que haya edificado jamás el espíritu humano en su historia, tomando sus materiales de ese «país desierto» que es el lugar originario donde tiene lugar toda constitución y donde debe moverse la filosofía primera– es lo que desearíamos tratar de descifrar, a fin de recoger su enseñanza y de servirnos de ella como hilo conductor para nuestro análisis ontológico del cuerpo.

7. E 103.

1
LOS PRESUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL ANÁLISIS BIRANIANO DEL CUERPO

No fue casualidad que Maine de Biran hiciese el «descubrimiento» del cuerpo subjetivo. Este se integra en su obra dentro de un contexto que lo hace necesario y que es justamente una ontología fenomenológica. Maine de Biran se propuso como tema de estudio el problema del ego, y pronto advirtió que sólo podría ser resuelto mediante un análisis ontológico del concepto de subjetividad; los resultados de este análisis, a su vez, le *obligan* a plantear sobre bases completamente nuevas el problema del cuerpo; éste, correctamente interpretado y situado, reconduce al problema del ego con el cual se identifica. Así pues, la lección de Maine de Biran se resume en estas palabras: *un cuerpo que es subjetivo y que es el ego mismo.* Con esta definición del hombre como cuerpo Maine de Biran raya en el materialismo, pero esto es sólo una apariencia cuyo verdadero sentido es, por el contrario, socavar el materialismo en sus cimientos mismos.

Antes de exponer las tesis de Biran acerca del cuerpo, conviene reconstruir el proyecto general de ontología en el que dichas tesis ocupan su lugar. Para llevar a cabo esta primera parte de nuestro trabajo, estudiaremos sucesivamente:

1º) Los presupuestos fenomenológicos de la ontología biraniana.

2º) La deducción trascendental de las categorías.

3º) La teoría del ego y el problema del alma.

§ 1. Los presupuestos fenomenológicos de la ontología biraniana

La dificultad que existe a la hora de comprender la originalidad de las tesis de Biran y su importancia muchas veces decisiva, comienza con la terminología misma que emplea en sus obras. Esta terminología no es nueva, y precisamente por tratarse de un vocabulario tradicional y aparentemente claro, la novedad radical y el contenido intrínseco de las proposiciones ontológicas fundamentales formuladas por Maine de Biran corren el riesgo de pasar inadvertidos y de prestarse a confusiones que impedirían definitivamente su comprensión. Para evitar este problema –tanto más peligroso cuanto que queda velado– no hay otro remedio que trastrocar todo el lenguaje y no retroceder ante la tarea, tantas veces ingrata y que tan fácilmente se presta a la ironía, de someterlo al más duro tratamiento, incluso cuando la complejidad de expresión parezca ser el único resultado de esta operación. Ante esta complejidad y trastrocamiento del lenguaje, los más grandes no han retrocedido, pero nuestro modesto subprefecto de la región de Bergerac no se creyó autorizado a tal licencia: el resultado es, paradójicamente, y a pesar de la simplicidad de estilo tan francesa con la que se expresa, que su pensamiento iba a permanecer incomprendido más tiempo que el pensamiento de Kant o de Heidegger. Para redescubrir en sus fuentes la claridad del pensamiento biraniano, no hemos vacilado en sacrificar la claridad de su estilo, y hemos tratado de expresar las principales tesis filosóficas del biranismo en nuestra terminología filosófica propia. Sólo podría reprochársenos el uso de un procedimiento algo informal respecto a la obra de Maine de Biran y la forma que él ha tenido por bueno darle, si se prescindiese de nuestra verdadera intención: acoger con mayor humildad y fidelidad la enseñanza de un grandísimo filósofo.

Para Maine de Biran, hay dos clases de conocimientos y, *en consecuencia, dos clases de seres*. En la primera forma de conocimiento, el ser nos es dado con la mediación de una distancia fenomenológica, es el ser trascendente. Maine de Biran llama a este

conocimiento «el conocimiento exterior». En la segunda forma de conocimiento, el ser nos es dado inmediatamente, sin distancia alguna, y ese ser ya no es cualquier ser, es el yo, cuyo *ser* queda así singularmente determinado conforme al modo en que nos es dado. *Maine de Biran llama a esta segunda forma de conocimiento la «reflexión»* y al sistema de ideas fundado sobre ella, un «sistema reflexivo». Por tanto, *el término «reflexión» en la obra de Maine de Biran significa exactamente lo contrario de lo que entendemos habitualmente por reflexión*, pues para nosotros designa la operación mediante la cual aquello que nos fue dado inmediatamente se aleja después de nosotros y, con la mediación de la distancia fenomenológica, corresponde a la jurisdicción del horizonte trascendental del ser. Sin esta sencilla observación, se introduciría una confusión fundamental en la comprensión del pensamiento biraniano, y es justamente a partir de esa confusión como los neokantianos (y muchos otros filósofos) han podido creerse biranianos. En cualquier caso, debe reconocerse que el propio Maine de Biran favorece la confusión dando algunas veces al término de reflexión su sentido clásico, y otras veces incluso un tercer sentido[1], pero todo el contexto de su filosofía muestra que el sentido originario es el anteriormente definido.

Los pasajes que tratan específicamente de la reflexión asocian a ésta el calificativo de «simple», lo cual ya es suficiente para descartar el significado mediato de la reflexión clásica. Biran habla de las «ideas simples y perfectamente claras de la reflexión»[2] . La reflexión se identifica con la fuente originaria de toda evidencia que es el *cogito tal como lo entiende Biran*, es decir, no un acto reflexivo e intelectual, sino una acción, un esfuerzo, un movimiento. He aquí una serie de textos donde queda clara la identificación de la reflexión con el esfuerzo entendido como un movimiento consciente espontáneo: «Desde el punto de vista de la *reflexión*, y si no salgo del *hecho de conciencia*...»[3]. Hay «dos clases de ciencia, esencialmente distintas, que en vano hemos tratado de asimilar, a

1. Cf. *infra*, cap. 6, 217ss.
2. E 604.
3. E 126; el subrayado es nuestro.

saber: las que se refieren a los objetos de la imaginación o representación exterior, y las que se concentran sobre el sujeto de la *reflexión o apercepción interna*»[4]. «La idea de la individualidad del yo y de todo lo que le pertenece no puede derivarse de otro lugar sino de su *reflexión íntima o del sentimiento del esfuerzo*»[5]. Ciertos textos decisivos impiden concebir la «reflexión» biraniana como un conocimiento mediato que introduce una distancia entre él y su objeto, como objetivación, como aparición de un ser trascendente: refiriéndose a un centro orgánico de donde, según el punto de vista fisiologista, emanaría la acción humana, Biran dice que en tal centro «el *yo* se encuentra, a decir verdad, *objetivado* en una imagen individual, en lugar de concebido según la idea *reflexiva* e irrepresentable que le es propia»[6]. «¿No existen pensamientos o deseos íntimos que no pueden en modo alguno leerse desde fuera, ni representarse mediante clase alguna de imágenes? Para concebirlos ¿no haría falta *estar identificado con la fuerza activa y conscientemente productiva* de tales actos, con el yo mismo que se siente o se apercibe en estas operaciones, pero que ni se *ve* como *objeto*, ni se imagina como fenómeno?»[7]. Y más adelante: «Todos los modos u operaciones, cuyas ideas no podemos adquirir por ninguna otra vía salvo nuestra reflexión íntima, son absolutamente irrepresentables»[8].

«Reflexión» designa el conocimiento que está incluido en toda intencionalidad y que no es el conocimiento de lo apuntado por dicha intencionalidad. Así, el término se entiende correctamente cuando significa no la trascendencia, sino aquello que no va hacia el mundo, aquello que revierte sobre el yo y que permanece unido a él, guardando una distancia respecto a todas las cosas. Lo que

4. E 146; el subrayado es nuestro.
5. Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, en *Oeuvres* III, ed. P. Tisserand, Paris 1932, 217; el subrayado es nuestro. El texto de *Mémoire sur la décomposition de la pensée* ocupa los volúmenes III y IV de la edición de Tisserand. Este texto será designado en adelante con la sigla D, seguida de una cifra que indica el número de volumen.
6. D 3, 156.
7. D 3, 71; el subrayado es nuestro, excepto «ve» y «objeto».
8. D 3, 72, nota.

Maine de Biran expresa con el término «reflexión» es la *profundidad misma de la subjetividad*, su vida «íntima», en contraposición al ser trascendente en general, carente de dimensión interior y que Biran designa a menudo con el término «imagen», el cual sugiere la imagen spinoziana, muda y como pintada en un cuadro. *«Reflexión» se opone así en Maine de Biran al movimiento de la trascendencia y, en consecuencia, no podría designar un caso particular de ésta, es decir, la reflexión en sentido clásico.* El término mismo de «reflexión» está tomado de Locke, pero debe tenerse claro que esto lo hace como último recurso, a falta de otro mejor, y con el único deseo de contraponerse a la escuela de Condillac y su terminología sensualista: «*Conciencia* quiere decir *ciencia con*... ciencia *de sí mismo con la ciencia*... de algo. Hay un conocimiento interior... una cierta facultad íntima de nuestro ser pensante, que sabe... que tales modificaciones tienen lugar, que tales actos se ejecutan, y sin este conocimiento reflexivo no existiría en absoluto *ideología* ni *metafísica*: *hace falta, pues, un nombre para este conocimiento interior*, puesto que el de *sensación* no puede expresarlo todo»[9]. Maine de Biran hizo todo lo que estuvo en su mano para alcanzar esa nueva terminología que expresara la intuición central de su pensamiento, pues pensaba que sólo ella sería capaz de poner a la luz el fundamento real de la ciencia de la realidad humana, de la «evidencia metafísica»: «*Si tuviésemos una lengua explícita adecuada a la reflexión*, sin duda habría una evidencia metafísica como una evidencia matemática»[10].

Con esta «lengua explícita» vamos a abordar el análisis del problema central de la filosofía biraniana y de toda filosofía, que el *Essai* formula de este modo: «¿Existe una apercepción inmediata interna?»[11]. La magnitud de esta pregunta proviene de que directamente pone en tela de juicio lo que denominamos «monismo ontológico»[12], es decir, una filosofía que plantea que nada puede sernos

9. D 3, 69, nota; el subrayado de «hace falta, pues, un nombre para este conocimiento interior» es nuestro.

10. D 4, 178-179.

11. E III.

12. Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, sección I, Paris 1963.

dado de otro modo que en el interior y por mediación del horizonte trascendental del ser en general. Para Maine de Biran no existe «ser en general», su filosofía es un dualismo ontológico auténtico: «He considerado que convenía señalar la existencia de dos órdenes de hechos, y reconocer la necesidad de dos tipos de observaciones adecuadas a los mismos»[13]. Maine de Biran reflexiona sobre *la ontología de la naturaleza* que encuentra en la obra de Bacon. Dicha ontología es al mismo tiempo una fenomenología y una metodología, en la cual los fenómenos de la naturaleza deben ser sometidos al tratamiento de un método determinado. Sin embargo, ¿no existen «otros fenómenos»[14] y, por tanto, no es necesario un nuevo método? El problema es el de saber «si el método de observar, clasificar, analizar, puede ser exactamente el mismo en su objetivo, su dirección y sus medios, cuando pasamos de la ciencia de las ideas que representan objetos de fuera, a la ciencia de las modificaciones o actos que concentran el *yo* dentro de sus propios *límites*»[15].

Esto significa plantear el problema de la relación de la psicología con la filosofía de la naturaleza, problema que constituye el tema del *Essai* de Biran[16]: «Si consideramos la psicología como la ciencia de los hechos interiores, no parece que esta ciencia pueda fundarse sobre un método distinto del que ha sido empleado, a partir de Bacon, en todas las ciencias naturales»[17]. Maine de Biran muestra en cambio que esos «otros fenómenos» que son los «hechos interiores» deben estudiarse con arreglo a otro método completamente distinto, pues nos son dados de otro modo completamente distinto. ¿Cómo nos son dados? Aunque Maine de Biran diga y repita que existen dos clases de observaciones, conviene tener claro que la segunda clase de observación *no es una observación, que no se trata de la observación interior*, paralela a la observación exterior, de modo que una apre-

13. D 3, 85.
14. E 167.
15. D 3, 56.
16. Recordemos que el título completo de la obra es: «Ensayo sobre los fundamentos de la psicología y sobre sus relaciones con el estudio de la naturaleza» (*Essai sur les fondaments de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, en *Oeuvres de Maine de Biran* VIII, Paris 1932).
17. E 50.

hendiese los hechos de la naturaleza y la otra los hechos psíquicos. Tal observación interior correspondería a nuestra «introspección», a la «intuición», a la reflexión clásica, modos de conocimiento que Biran absolutamente rechaza a la hora de fundar su psicología. Para él, la vida de la conciencia no podría sernos dada dentro de una experiencia interna trascendente; luego sólo queda que nos sea dada en una experiencia interna trascendental[18]. Y eso es lo que inapelablemente afirma este texto decisivo: «Si el primer arte de la *observación* interior ha sido felizmente cultivado por los psicologistas, discípulos de Locke, ¿ha sido el segundo, bastante más difícil, el de la *experiencia* interior, realmente practicado?»[19].

Lo que Maine de Biran lleva así a cabo es la sustitución de la psicología clásica y empírica por una fenomenología trascendental, y es obvio que la elaboración de tal fenomenología es paralela a la constitución de una ontología de la subjetividad. Dado que existe algo así como una experiencia interna trascendental, es necesaria una ontología de la subjetividad, y es posible la elaboración de una fenomenología trascendental o, como dice Biran, de una «ideología subjetiva». Puesto que todas las intencionalidades en general y, por tanto, las intencionalidades esenciales de la conciencia se conocen originariamente en la inmanencia de su ser mismo y en su acontecer inmediato, somos capaces de nombrarlas y de aprehender las ideas que les corresponden: «En cuanto a las facultades –dice Biran–, ...no tienen ninguna especie de espejo propio que las refleje exteriormente; igual que el ojo, se aplican a todos los objetos de su dominio, sin verse ni conocerse a sí mismas[20]. Así, la imaginación

18. Por experiencia interna trascendental, entendemos en este libro la revelación originaria de la vivencia a sí misma, tal como acontece en una esfera de inmanencia radical, es decir, conforme al proceso ontológico fundamental de la autoafección. Hemos dado un análisis detallado de la estructura eidética de este modo original de revelación en nuestra obra sobre la esencia de la manifestación (*L'essence de la manifestation*).

19. E 52.

20. La tesis que parece aquí afirmar Maine de Biran es la misma a la que nosotros damos el nombre de monismo ontológico. En realidad, debe entenderse que tales facultades se conocen sin verse, por medio de un conocimiento de otro orden. Esto es lo que va a afirmar Biran unas líneas más adelante. Biran va a decir del ojo, y del cuerpo en general, exactamente lo mismo que dice aquí de las fa-

que crea o reproduce una imagen sensible no se imagina a sí misma; la memoria no puede apercibirse a sí misma en el presente; el razonamiento, juez de las relaciones más remotas, no se juzga ni se razona a sí mismo. ¿Cómo puede, pues, conocerse cada una de estas facultades, no pudiendo representarse ni aplicarse a sí misma como objeto de conocimiento, y por qué medio hemos podido aprehender las ideas que corresponden a los siguientes términos: *imaginar, recordar, juzgar, razonar, querer*?»[21]. No puede ser sino mediante «el ejercicio de un sentido especial» que podríamos denominar, mezclando la terminología de Biran y la nuestra, un sentido interno trascendental: «El ejercicio de este sentido es a lo que sucede dentro de nosotros como la vista exterior es a los objetos; pero, *a diferencia de esta*, la vista interior porta consigo su propia antorcha y se alumbra con la luz que desprende»[22]. Esta admirable determinación de la naturaleza de la intencionalidad comporta *una concepción de la verdad originaria como subjetividad*: «El hecho primitivo lleva, pues, consigo su *criterio* sin tomarlo prestado de otro lugar»[23]. De este modo, la experiencia interna trascendental, medio donde acontece la verdad originaria, es asimismo la fuente de todas nuestras ideas de las facultades. Sirve entonces como fundamento de la fenomenología trascendental, tal como afirma de nuevo Maine de Biran: «No podemos negar que haya ciertas ideas positivas, ligadas a los términos que expresan las operaciones reales de *percibir*, *querer*, *comparar*, *reflexionar*... [por tanto, hay que] examinar si no podríamos relacionar su origen con algún *sentido interior* particular, mediante el cual el individuo *estaría en relación consigo mismo en el ejercicio de sus operaciones*... A partir de ahí podría concebirse el fundamento natural de una ciencia de nuestras *facultades*, de una ideología propiamente *subjetiva*»[24].

cultades. «Bastará» su asimilación dentro de un mismo estatuto ontológico –el de la experiencia interna trascendental– para que se realice el prodigioso descubrimiento del cuerpo subjetivo.

21. E 67.
22. E; el subrayado es nuestro.
23. E 68.
24. D 3, 103; el subrayado de «estaría en relación consigo mismo en el ejercicio de sus operaciones» es nuestro.

Dentro del proyecto de esta «ideología propiamente subjetiva», está asimismo comprendida la idea del regreso a una esfera de certeza absoluta, esfera sobre la que deberá fundarse tal ideología. Esta certeza absoluta se debe a la estructura misma de la experiencia, cuyo contenido le es dado en la transparencia absoluta que resulta de la ausencia de toda distancia, es decir, en la inmanencia. «Nuestro sentido íntimo es la manera de conocer más perfecta, por ser la única inmediata»[25]. Hay que «constatarlo [el hecho primitivo] empleando el sentido que le es apropiado especial y exclusivamente»[26]. A decir verdad, «hecho» y «sentido» son una misma cosa; sendos términos se refieren, el primero, al aspecto ontológico, y el segundo, al aspecto fenomenológico de una sola y misma esencia cuya elucidación supone elaborar una ontología de la subjetividad. Maine de Biran es el único filósofo de su siglo que lamentó la ausencia de tal ontología y que comprendió la necesidad de elaborarla. Lo expresa de una forma muy simple: «Quizá los filósofos... exageren la impotencia de todos nuestros medios de conocer los hechos primitivos»[27]. Debemos alcanzar «la justa medida de esos medios de conocer»[28]. Se disipará entonces el pesimismo que marca la teoría del conocimiento del siglo XIX y que hace de ésta una teoría del mundo, que limita el conocimiento que circunscribe al conocimiento del objeto. La carencia ontológica de la que procede este pesimismo impacta de lleno sobre los sistemas más válidos, en particular sobre el sistema kantiano, cuya laguna esencial identifica Maine de Biran con una sola frase: «*Kant no determinó en modo alguno los hechos primitivos, los cuales confunde con las primeras modificaciones pasivas de la sensibilidad*»[29]. Desarrollar, por el contrario, en su justa medida, esos medios de conocer que nos corresponden, significa vislumbrar la existencia de un conocimiento absoluto y de la esfera de certeza absoluta que ese conocimiento delimita, significa comprender la necesidad de elaborar una

25. E 20, nota.
26. E 115.
27. E 30.
28. E 45.
29. E 164, nota; el subrayado es nuestro.

ciencia absoluta (uno de cuyos elementos es la ciencia de las facultades), una ciencia fenomenológica de la realidad humana que estará dotada de un carácter de certeza apodíctica: significa mostrar la posibilidad, para hablar como Maine de Biran, de «*elementar* la ciencia del espíritu humano»[30].

La elucidación de esta esfera de certeza absoluta, que es asimismo una esfera de existencia absoluta, supone establecer una división entre lo que depende de tal certeza y lo que, por el contrario, no puede presumir de ella, al menos de forma directa. Elaborar una ciencia dotada de una certeza absoluta significa realizar esa división, reducir todo el inmenso campo del conocimiento humano al del conocimiento originario y absoluto que se nos da fenomenológicamente con una evidencia apodíctica, en otras palabras, significa llevar a cabo la reducción fenomenológica. El «descubrimiento» de la existencia de una «segunda clase de observación» no lo realiza Maine de Biran en el curso de un inventario exterior de nuestros poderes de conocer, sino que el momento de este descubrimiento coincide con la propia reducción fenomenológica, siendo ambos una misma cosa. Toda la obra de Maine de Biran no es sino una inmensa reducción fenomenológica, tal como podemos apreciar más concretamente en la teoría de las facultades que hemos expuesto, así como en las teorías de la categoría, del alma y del cuerpo, que estudiaremos de forma sucesiva. El propósito de esta reducción se trasluce igualmente en el movimiento constante de oposición que el pensamiento biraniano efectúa frente a todo aquello que sea construcción, teoría, hipótesis, probabilidad, y va a denunciar de antemano todos los errores que serían evitados «si hubiésemos trazado una línea de demarcación más nítida entre el dominio de la verdad hipotética y el de la verdad absoluta»[31]. Esta es la razón de que los resultados logrados por métodos científicos no puedan pretender alcanzar esta verdad absoluta, no porque dentro de su dominio puedan ser provisionales o imperfectos, sino porque no pertenecen a un dominio donde sea posible algo así como

30. E 116.
31. D 4, 233.

una verdad absoluta. «Los resultados hipotéticos o condicionales obtenidos por esta vía, al carecer de un medio de verificación interior, no podrían dar solución a ningún problema de este orden[32]; cualesquiera que pudiesen ser, ni siquiera abordarían, por así decir, las cuestiones planteadas desde un punto de vista reflexivo»[33]. Jamás se ha dicho con más fuerza que la esfera de la ciencia absoluta de la realidad humana no tiene relación con la de las ciencias y, por consiguiente, que es completamente independiente de ellas. «Una filosofía verdaderamente primera» debe atenerse al dato fenomenológico en el que ser y parecer se identifican, y esta identificación es la que por principio se encuentra realizada dentro de la esfera de la subjetividad[34]. En caso de no atenerse a este dato fenomenológico, se corre el riesgo, desde una perspectiva filosófica, de confundirlo con los diversos constructos trascendentes, de mezclar todos los planos, de plantear posteriormente multitud de falsos problemas, y de verse abocado a las peores inconsecuencias, «como si», por ejemplo, «yo negase la percepción real de los colores, basándome en que al desconocer por completo el fluido luminoso en sí y las vibraciones que comunica a la retina, me fuera imposible percibir sus efectos»[35]. La fuerza, esa entidad tan «metafísica» y sospechosa, sólo interviene en la filosofía de Maine de Biran una vez que ha sido sometida al tratamiento de la reducción, una vez que «su noción ha sido *reducida* a su grado último de simplicidad, *a todo lo que ella puede ser para nosotros*»[36]. He ahí el sentido de la tesis biraniana de «la inmaterialidad de las fuerzas» y de la idea tan importante, y que marca ya la inclinación del pensamiento de Maine de Biran hacia el misticismo y hacia una filosofía de la inmanencia absoluta, de la negación de toda noción posible de «fuerza ajena absoluta»[37].

32. Se trata del orden de las verdades absolutas, las cuales aparecen sólo desde el «punto de vista reflexivo».
33. D 4, 200.
34. Y también, aunque de otra manera, en la primera capa, fenomenológica, del ser trascendente.
35. D 3, 237, nota.
36. E 575; el subrayado es nuestro.
37. E 575.

Podríamos seguir con ejemplos hasta la extenuación, puesto que este movimiento de reducción se encuentra en la raíz de todos los análisis de Maine de Biran. En cualquier caso, debe aquí de nuevo prestarse atención a la terminología, dado que Maine de Biran llama «relativo» a aquello que nosotros no hemos dejado de llamar «absoluto», y «absoluto» a aquello que precisamente desaparece por efecto de la reducción, que es meramente «posible», «sustancial», «ontológico», «abstracto». Hablando de la idea de fuerza y de actividad, el *Essai* dice que, cuando es «concebida como relativa en lugar de como absoluta», puede proporcionar «el principio de la psicología o ciencia de nosotros mismos»[38]. Así pues, este regreso efectuado por la reducción a una esfera originaria de certeza permitirá a la ciencia erigirse sobre una base verdadera, que no será ya una noción, sino la existencia misma: «Es ahí [en la actualidad del ego, cuando el yo es una fuerza 'actual' y no ya 'virtual'] y solamente ahí, donde se encuentra para mí el origen de la *ciencia identificada con la existencia misma*, no *ontológica* o *abstracta*, sino *real* o *sentida*»[39]. Y este fundamento fenomenológico de la ciencia de las facultades y de toda ciencia absoluta será, por otro lado, «el verdadero objeto de la metafísica»[40], que deja de estar constituida por un cuerpo de constructos trascendentes para pasar a identificarse, en calidad de ciencia cierta, con la psicología misma: «No se le podría discutir a una *metafísica, así circunscrita a un campo absolutamente psicológico*, la realidad y la certeza o evidencia misma de su objeto. Se trataría de una ciencia positiva, la de los hechos del sentido íntimo enlazados los unos con los otros, así como con un hecho primero evidente de suyo, que le serviría de base... Las objeciones... que atentan contra la realidad de una metafísica totalmente abstracta, no podrían alcanzarla, puesto que las cuestiones que desarrollaría jamás saldrían del recinto de los hechos interiores»[41].

38. E 223; sin embargo, cuando se trata de la evidencia, Biran emplea la misma terminología que nosotros y habla, por ejemplo, de evidencia absoluta; cf. E 537.

39. D 3, 221; el subrayado es nuestro, excepto «ontológica», «abstracta», «real», «sentida».

40. Título del primer apéndice de Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie*.

41. E 618-619; el subrayado es nuestro.

Para Biran, *la verdadera metafísica es una psicología*. Pero su pensamiento no va a hundirse en el psicologismo[42], puesto que la psicología que promueve es de hecho una fenomenología trascendental, ciencia absoluta, dotada de un carácter de certeza apodíctica. En cuanto a la ontología que toda metafísica elabora, puesto que se trata de una metafísica «circunscrita a un campo absolutamente psicológico», es decir, fenomenológico, no puede tratarse sino de una ontología fenomenológica.

Comprendemos ahora lo que un filósofo como Maine de Biran podía entender por un estudio sobre los «fundamentos de la psicología». La psicología en tanto que ciencia requiere un fundamento. Este fundamento se lo proporciona la esfera de existencia que es aquella donde acontecen las experiencias internas trascendentales, esfera de certeza absoluta a la que hemos sido conducidos por la reducción. Pero el contenido de la psicología, en cambio, está constituido por un cierto número de enunciados y proposiciones, es decir, por una serie de juicios cuyo cuerpo conforma precisamente una ciencia. La tesis de Biran equivale a afirmar que los juicios de la psicología son *juicios fundados*, o como él dice, «juicios intuitivos», expresión que señala muy oportunamente que el juicio reposa sobre algo anterior a él y más primitivo. Ese algo anterior que es perfectamente autosuficiente y que en modo alguno exige la intervención de un juicio que lo exprese[43] para alcanzar su plenitud, que es, pues, lo absolutamente concreto, es la «intuición inmediata» o «apercepción interna», es decir, la experiencia interna trascendental. De donde vemos que la pregunta relativa al fundamento de la psicología era efectivamente la planteada por el *Essai*: «¿Existe una apercepción interna inmediata?».

La naturaleza del juicio intuitivo en el pensamiento biraniano se entiende claramente a partir del texto siguiente referido al cogito,

42. Como es el caso de muchos filósofos del siglo XIX, en particular los de influencia kantiana y que, en lo concerniente a los problemas relativos a la psicología, se hunden en el psicologismo en no menor medida que los filósofos empiristas a los que creen oponerse.

43. Así, respecto a la vida, la psicología es algo contingente; y además, en tanto que ciencia, un ser esencialmente histórico.

en torno al que se elaborará toda la psicología: «Antes de que la proposición '*yo pienso, luego yo existo*' pueda ser expresada mediante estos signos separados '*yo*', '*pienso*', '*existo*', la existencia del *yo* está dada por apercepción interna o intuición inmediata. El acto intelectual, que une el pensamiento y la existencia como atributos inseparables de la esencia del sujeto *yo*, es un juicio intuitivo: este juicio se apoya sobre los signos, pero su intuición es independiente de ellos»[44]. En realidad, las interminables discusiones sobre el *cogito* conciernen tan sólo al juicio intuitivo, a la forma predicativa que mediante la relación entre sujeto y predicado supera la escisión que esa misma forma ha planteado. Pero la intuición, es decir, la experiencia interna trascendental, ignora tal escisión, es independiente del juicio predicativo y de la vida predicativa en general, escapa por principio a toda discusión, a todo razonamiento, a toda crítica. Los juicios intuitivos comportan una certeza que es un reflejo, por así decir, de la certeza absoluta del «hecho primitivo» sobre el que están fundados. El conjunto de estos juicios intuitivos, entre los cuales el *cogito*, en calidad de «axioma psicológico», ocupa el primer puesto, constituye la psicología racional, cuyo contenido es el del *Essai* de Biran. Estos juicios no están enlazados entre ellos siguiendo el hilo de una deducción propiamente dicha, sino que cada uno está en cierto modo fundado directamente, de modo que su verdad, aun cuando no sea ya la verdad originaria, escapa sin embargo a las vicisitudes de la memoria: «Los juicios intuitivos, de los que podría extender la lista... son otras tantas expresiones diferentes del mismo hecho de conciencia»[45]. «El primer juicio intuitivo de existencia personal», el *cogito*, no es sin embargo únicamente un «juicio reflexivo»[46]: este juicio reflexivo no es privilegio del psicólogo, es un juicio natural que, en el lenguaje natural, expresa espontáneamente la vida natural, es «un juicio tan antiguo como nuestra existencia»[47].

44. E 525.
45. E 566.
46. Término sinónimo, para Biran, del de «juicio intuitivo».
47. E 627.

§ 2. La deducción trascendental de las categorías

Lo que nosotros llamamos «categorías», es decir, las ideas de fuerza, causa, sustancia, unidad, identidad, persona, libertad, son lo que Maine de Biran designa con los términos de «nociones primeras», «ideas abstractas reflexivas», «principios», «ideas originarias», e igualmente, al parecer, «facultades». En efecto, la ideología subjetiva, que es la ciencia de las facultades, comprende tanto el estudio de las categorías como el de nociones tales como la imaginación, el recuerdo, el juicio, el raciocinio, etc.[48] De este modo, la confusión que amenaza plantearse respecto a la extensión exacta del término «facultad» carece de importancia; en caso contrario, habría sido crucial, dado que, para Maine de Biran, la teoría de las categorías es rigurosamente paralela a la teoría de las facultades en sentido estricto: una y otra consisten en sacar a la luz esa esfera donde todas las ideas –facultades o categorías– tienen su origen, esfera que es la de la subjetividad absoluta. Deducir las categorías significa, pues, para Maine de Biran, mostrar que estas tienen un modo de existencia anterior a aquel en virtud del cual se nos presentan en forma de ideas propiamente dichas, y que es en tal modo de existencia más originario donde tienen su fundamento. Comprender la teoría de las categorías supone estar en posesión de una filosofía que nos provea de un estatuto para ese modo de existencia que es, de forma primera y originaria, propio de la categoría.

Tal modo de existencia es la subjetividad en cuanto esfera de inmanencia absoluta. Tan sólo la idea de inmanencia trascendental nos permite comprender lo que la categoría significa para Maine de Biran, no ya «*una actividad supuesta y no sentida*»[49], sino algo como una experiencia interna trascendental. Siendo así el problema de las categorías inmediatamente solidario al del estatuto de la subjetividad, el biranismo, gracias a ser ante todo una ontología de la subjetividad, ha sido capaz de aportar una solución al pro-

48. Comentando la filosofía de Leibniz, Biran habla explícitamente de las «facultades del entendimiento», de las «formas o categorías»; cf. D 3, 120.

49. D 3, 58; el subrayado es nuestro.

blema de las categorías, solución que constituye un notable contrapunto a la teoría kantiana. Dado que el sujeto «*no puede ejercer ninguna de sus facultades propias sin conocerla, así como tampoco puede conocerla sin ejercerla*»[50], es entonces correcto decir que el «sujeto conoce las categorías», proposición que, en la filosofía kantiana, queda fuera de contexto. Hacía falta darle al término «trascendental» una significación radicalmente inmanente para que el conjunto de condiciones a priori de posibilidad de la experiencia dejase de flotar en una región indeterminada y en la trascendencia de un cielo cuasiplatónico. Aquello que hace posible la experiencia no puede postularse meramente como necesario para satisfacer el pensamiento filosófico, no puede ser una «actividad supuesta». Decir que tal actividad es «sentida», significa decir que existe fenomenológicamente como dato irrebatible, como una experiencia, o en términos de Maine de Biran, que la «psicología *especulativa*... es al mismo tiempo *práctica*»[51]. Y por ser verdaderamente trascendental, es decir, por estar apoyada sobre una esfera de inmanencia absoluta, la deducción biraniana de las categorías no es realmente una deducción, sino, como veremos más adelante, una simple lectura de las características fenomenológicas del ego. Por la misma razón, la deducción de cada categoría es independiente y remite directamente al ego, del mismo modo que cada juicio intuitivo de la psicología racional se funda inmediatamente sobre la intuición correspondiente.

Hemos expuesto así una primera explicación de la «*relación de la apercepción interna con las ideas originarias*», proposición que sirve de título a una sección del *Essai* y que es una buena muestra de la originalidad de Biran: *haber unido el problema de las categorías no al de la mente o al de la razón, sino al de la subjetividad.* «Tan pronto hemos salido de lo absoluto, ya no hay base; estamos fuera de la experiencia»[52]. Que la deducción biraniana de las categorías deba recibir este significado de ser una reducción a la esfera de la inmanencia, es un hecho que nos lo muestran asi-

50. E 85; el subrayado es nuestro.
51. E 85.
52. E 219.

mismo: a) la crítica dirigida por Biran a las diferentes filosofías respecto a las que define su propio pensamiento; b) su exposición de la deducción de las principales categorías.

a) La crítica biraniana apunta a la par contra el empirismo y contra el racionalismo. Expondremos de una forma esquemática el argumento de esta doble crítica. El problema es definir el ser de las categorías, es decir, su naturaleza y la región a la que pertenecen. El empirismo conoce una sola región ontológica, la del ser trascendente y sensible. En una región tal, sólo pueden existir hechos en el sentido de fenómenos naturales. No existe, pues, una región propia para las categorías; estas no son sino «las ideas de clases o géneros puramente artificiales, en tanto que no son más que los conjuntos de modos abstractos de las sensaciones, y dependen de la naturaleza de estas sensaciones comparadas»[53]. Por abstraídas que pudiesen estar de esas ideas, queda sin explicar qué poder efectúa precisamente su abstracción a partir del dato sensible, y así, por ejemplo, el recurso de Hume al sentimiento no pasa de ser una llamada encubierta a la subjetividad[54], de la cual el empirismo es por supuesto incapaz de dar una teoría, pues es un monismo ontológico y afirma conocer una sola clase de experiencia y una sola clase de evidencia. «Los ideólogos[55] –dice Biran–, [...] admitiendo una única clase de experiencia que corresponde por entero a la sensación representativa, niegan absolutamente la realidad de todo lo que no es *físico*»[56]. Y en otro lugar: «El tipo exclusivo de toda claridad o evidencia se toma de las imágenes exteriores»[57]. *No porque el empirismo sea incapaz de dar cuenta de nuestra experiencia del mundo y de las ideas que esta implica, sino más bien porque únicamente conoce esa forma de experiencia, Maine de Biran lo rechaza, y con ello rechaza también el racionalismo.*

53. E 458-459.

54. Como sabemos, según Husserl, esta exigencia de un regreso radical a la subjetividad es el sentido oculto de la filosofía de Hume.

55. El empirismo que refuta Biran no es únicamente el británico; existe un empirismo francés cuya crítica influyó profundamente en la orientación del pensamiento biraniano.

56. E 619.

57. E 75.

Existen, a decir de Biran, dos tipos de ideas: las ideas abstractas, generales, formadas mediante la comparación de ciertas cualidades o modificaciones sensibles, que son abstracciones lógicas, necesariamente colectivas; y, por otro lado, las ideas abstractas reflexivas que no se empobrecen cuando aumenta su extensión, que son siempre universales y simples, que gozan por sí mismas de un valor propio y real. El problema es justamente el del estatuto de estas «ideas abstractas reflexivas», que no son sino las categorías. Al término de la crítica biraniana, no obstante, resultará que el racionalismo no puede conferir a estas categorías ningún estatuto definido y satisfactorio, puesto que, al igual que el empirismo, carece de una ontología de la subjetividad y se encuentra así completamente desvalido a la hora de determinar de forma rigurosa el modo de ser de las «ideas innatas» y de lo a priori. Contra el racionalismo debe decirse que todo conocimiento deriva de la experiencia, pues la condición de posibilidad de la experiencia es a su vez una experiencia. Puesto que para él la categoría era precisamente una experiencia (una experiencia sin duda muy particular), Biran pudo circunscribir una región ontológica absolutamente original que, siendo la fuente de toda experiencia, no dejaba por ello de ser dada y conocida fenomenológicamente.

Así pues, empirismo y racionalismo eran juzgados a la par: «¿Por qué los metafísicos sostienen que las nociones primeras y directrices de causa, sustancia, unidad, identidad, etc., residen en el alma a priori» y son «independientes de la experiencia o anteriores a ella, mientras que otros sostienen que son deducidas por generalización o abstracción de los hechos dados por la experiencia exterior, es decir, de las sensaciones mismas...? Sucede que, desconociendo el carácter y la naturaleza de los hechos primitivos con los que tales nociones se identifican en su fuente real, y tomándolos en ese grado de generalización al que los eleva el uso repetido de los signos del lenguaje, no pueden reconocer su carácter primero de hechos»[58]. Ya un pasaje de la *Mémoire* establecía una correspondencia explícita entre la doctrina «que reduce todas

58. E 32-33.

las facultades del entendimiento a formas o *categorías lógicas*, y la que no ve en ellas más que los caracteres abstractos de una *misma sensación transformada*»[59]. Leibniz y Condillac eran blanco de una misma crítica cuyo sentido es la reivindicación de una ontología de la subjetividad.

A falta de tal ontología, la categoría no puede ser más que un término abstracto, como sucede, literalmente, en el empirismo, *pero también sin duda en el racionalismo*: la categoría, condición de posibilidad de la experiencia encargada de realizar su síntesis, en caso de no ser asumida por una teoría inmanente, se convierte en un término trascendente «x» análogo a cualquier otro término trascendente «x». Podría mostrarse la necesidad de admitir este hecho, pero así se habría construido meramente una *hipótesis explicativa*: hemos salido de la esfera de certeza que es la de la subjetividad, y elaborado teorías del conocimiento cuyo contenido no puede superar la reducción fenomenológica; no hemos tomado aún conciencia de las condiciones que debe satisfacer una *fenomenología* trascendental del conocimiento. El resultado es que entre el método empirista, que obtiene las categorías por abstracción a partir de la experiencia sensible, y el método reflexivo, que se limita a descubrir en una mente «x» esas mismas categorías que, por su parte, ha logrado conocer, por así decir, leyéndolas en la experiencia sensible como aquello que es necesario para dar cuenta de la misma, no hay diferencia sustancial.

Que esta sea efectivamente la idea de Biran sobre la cuestión, nos lo mostrará la confrontación entre dos textos de la *Mémoire* referidos uno al método empirista y otro al método que emplea de hecho el racionalismo: «Bacon… se remontó desde una distinción real entre ciertos productos efectivos de la inteligencia hasta una división hipotética de las facultades o potencias que supuestamente los elaboraban. Ahora bien, el orden *enciclopédico* no proviene en absoluto de una división real y a priori de las *facultades* del alma… sino que, por el contrario, esta última división fue establecida convencionalmente a posteriori, y según el propio orden enci-

59. D 3, 120.

clopédico»[60]. «Todas las distinciones o precisiones metafísicas que podrían hacerse sobre estos puntos de vista[61], no se refieren, pues, más que a un mundo abstracto de *posibles*, donde la ciencia es colocada antes que la existencia misma. Pero tan pronto tratemos de unirlas al mundo de las realidades, en éste quedan sin aplicación; y sus autores, remitidos a los primeros datos de la experiencia, se ven obligados a emplear dichos datos tal como prescriben los usos más antiguos, sin poder avanzar ya. Así es como la metafísica, aunque pretenda arrogarse el derecho de juzgar *la experiencia*, de darle leyes, recibe por el contrario las suyas, se pliega a sus costumbres y las ratifica antes que enmendarlas»[62].

Lo que nos exige Maine de Biran es *identificar la ciencia con la existencia*, es comprender que la existencia es ya una ciencia, no imperfecta y provisional, sino el origen de toda ciencia, el origen de la verdad. La fuente de la experiencia no está situada detrás de ella, sino que la experiencia es origen de sí misma. El reproche que Biran hace a Descartes, a Leibniz y a Kant es que para ellos «la fuente de toda realidad se encuentra fuera de toda conciencia». Por ello, para Leibniz, el análisis de las proposiciones metafísicas es idéntico al método geométrico de resolución de ecuaciones y, en el kantismo, cierta mediación debe intervenir en el proceso de obtención de unas categorías que apenas son conocidas, sino más bien postuladas de forma indirecta[63]. A falta de una ontología de la subjetividad, las categorías no pueden sino flotar *«en esa región elevada por encima de toda experiencia»*, de modo que una crítica final al racionalismo bien podría ser esta: «El alma tiene efectivamente el poder de hacer actos reflexivos y de ver lo que hay dentro de ella; más aún, puede ver lo que hay fuera por medio de ciertas formas o ideas que sólo se encuentran en ella; *pero no existe en absoluto apercepción inmediata o actual de tales formas o*

60. D 3, 32.

61. Se trata de los puntos de vista de Kant, Descartes y Leibniz, que acaban de ser estudiados en ese mismo orden.

62. D 3, 122-123.

63. Y por ello Kant necesitó un hilo conductor para descubrir la lista de las categorías.

ideas, y el alma sólo puede captarlas en la intuición de las cosas»[64]. Este texto, que apunta explícitamente a Leibniz, reviste para nosotros una significación general y verdaderamente infinita, pues muestra de una forma brillante que la reivindicación profunda de la filosofía biraniana es la constitución de una fenomenología trascendental del conocimiento que, a su vez, sólo puede reposar sobre una ontología de la subjetividad. Resumiendo el sentido de la crítica que acaba de dirigir a los distintos sistemas de la filosofía moderna, Biran se expresa en estos términos: «Aquí se trataba sólo de mostrar el origen que tuvieron estos sistemas en ciertas excursiones de la mente fuera de los límites del hecho, el cual es lo único que puede dar una base real a la ciencia»[65].

En el centro de toda esta discusión se halla el problema de lo a priori. En los textos biranianos, el término «a priori» tiene un sentido peyorativo, es sinónimo del término «absoluto» ya comentado. Refiriéndose a la metafísica, Biran dice en el primer apéndice del *Essai* que «se puede atacar con éxito a priori la realidad de su objeto como ciencia de la sustancia del alma, o de todo principio *absoluto* y *a priori*»[66]. Lo a priori designa aquello que, a causa de una «tendencia a lo absoluto», se plantea y se realiza «fuera de toda observación posible», «en esa región elevada por encima de toda experiencia». ¿Qué significa entonces la crítica biraniana de lo a priori? Esta se dirige esencialmente contra la admisión, en el origen de nuestra experiencia, de un término trascendente «x». Lo que está en el origen de nuestra experiencia no podría ser el contenido ni el objeto de tal experiencia, ya que dicho contenido u objeto presuponen una condición de posibilidad que es precisamente lo a priori; pero, por otro lado, si lo a priori es algo que nosotros planteamos (por ejemplo, para dar cuenta de la posibilidad de la experiencia), queda convertido entonces en un término trascendente y no puede ya, en modo alguno, desempeñar el papel que esperábamos de él. La experiencia no puede concebirse sin un a priori que la haga posible, pero este a priori sólo puede hacer*nos* la

64. E 137-138; el subrayado es nuestro.
65. E 139.
66. E 617; el subrayado de «absoluto» es nuestro.

experiencia accesible, si está situado en el interior de nosotros mismos y es uno con el ser mismo de nuestra intencionalidad. Lo que está en tela de juicio no es la idea de lo a priori, es su estatuto fenomenológico; la crítica biraniana viene a decir que lo a priori no puede ser un término trascendente, conocido o desconocido, situado delante o detrás de nosotros, sino que pertenece a la esfera de la inmanencia absoluta.

Interpretada dentro de una ontología de la subjetividad, entendida, pues, a la luz de sus propias exigencias internas, la idea de lo a priori encuentra finalmente cabida en el biranismo, tal como vemos en el siguiente pasaje que, refiriéndose a los juicios sintéticos como los juicios intuitivos de la psicología racional, afirma textualmente: «Podría decirse también que estos juicios sintéticos son a priori, pero no porque sean independientes de toda experiencia, sino porque emanan directamente del hecho primitivo de la existencia»[67]. Más aún, puesto en relación con «el hecho primitivo de la existencia», es decir, situado en su verdadero lugar, lo a priori es lo único que nos permite entender que la existencia pueda ser una ciencia, y que el ser del ego consista en un saber originario. Tras haber rechazado el innatismo, tras haber declarado que «la suposición de algo innato es la muerte del análisis»[68] –queriendo decir con ello que la admisión, en el origen de las cosas y como principio, de un término trascendente desconocido en sí mismo significa el recurso a un *deus ex machina*, cualquiera que sea el nombre, mente o materia, que creamos oportuno darle–, Biran somete el innatismo al tratamiento de la reducción y se lo encuentra en la esfera de la inmanencia dotado de su verdadero sentido, en el núcleo de lo que para él es la realidad última, el ego trascendental fenomenológico. Y es aquí donde surge una cuestión infinita que, si fuéramos capaces de afrontar, nos conduciría a una región donde puede contemplarse la esencia misma de la ipseidad: «Si el *yo* no es innato para sí, ¿qué podrá serlo?»[69].

67. E 630.
68. E 218.
69. E 351.

b) La deducción de las categorías reviste, en el biranismo, una significación completamente particular, sin equivalente en cualquier otra filosofía. Deducir una categoría, como hemos visto, es determinar su estatuto dentro de una ontología fenomenológica, poner al descubierto su modo de existencia propio en el origen, y ya no disertar sobre la necesidad de su admisión como condición de posibilidad de la experiencia. La categoría efectivamente se revelará como condición de posibilidad de la experiencia, pero ello será en un sentido absolutamente distinto, en el sentido en que es cierto decir que, sin subjetividad, no existe para nosotros mundo ni experiencia. La categoría es la verdad originaria misma y esa verdad es la condición de posibilidad de toda experiencia, la posibilidad ontológica originaria (si bien esta posibilidad ontológica originaria no tiene en sí nada de «posible», es un hecho, es dada, es una experiencia interna trascendental). La posibilidad ontológica es la subjetividad; no tiene por tanto que ser deducida, sino simplemente leída y conocida en la esfera de existencia original que le es propia. En realidad, la deducción es una reducción; deducir una categoría es reducir su ser a lo que originariamente es, y esta vez de una forma irreducible.

Antes de haber sido deducida –es decir, antes de que su ser haya sido reducido–, la categoría es una categoría de la cosa, aparece en el elemento del ser trascendente como una característica de este ser. Pero en cambio no puede mantenerse en tal situación, con un estatuto que no es originariamente el suyo. Hará falta que sea deducida, es decir, que intervenga una reducción en la que su ser sufra una transformación y pase desde la esfera de lo trascendente a la de la inmanencia y la subjetividad. Tomemos como ejemplo la causalidad: inicialmente es una causalidad de la cosa, una causalidad en la cosa. Pero, dado que la cosa es sólo una determinación espacial y sensible, no hay lugar en ella para la causalidad, que sería entonces una fuerza oscura oculta tras de ella. El comportamiento de la cosa así movida por un agente desconocido tiene un encanto mágico; aunque nos esforcemos por reducir este comportamiento a sus características visibles y objetivas, no habremos logrado con ello exorcizar definitivamente semejante no-

ción de causa que permanece como una obsesión en la filosofía. La reducción fenomenológica que efectúan el empirismo y el positivismo es verdadera *sobre su plano, que es el del ser trascendente*. Esta reducción muestra que sobre tal plano no hay lugar para la idea de causalidad, y que todas las representaciones que dicha idea pudiera suscitar no pasan de ser meras representaciones fantásticas de fuerzas oscuras y potencias mágicas. La idea de causalidad no es, en términos de Maine de Biran, homogénea respecto a ninguna de las ideas sensibles mediante las que nos representamos los fenómenos exteriores. Ahora bien, «*¿de dónde procede esta falta de homogeneidad?*... ¿Por qué la existencia de una fuerza productiva o de una causa eficiente nos viene a la mente con tanta obstinación..., mientras que, por otro lado, esta causa permanece velada para la imaginación y nos oculta eternamente su rostro y su manera de actuar?»[70]. El problema del origen de la idea de causalidad es un problema ontológico. Si la idea de causalidad no tiene su origen en la esfera del ser trascendente, será preciso, para dar cuenta de esta idea y de su origen, poner al descubierto *otra región del ser*, es decir, disponer de una ontología que pueda dar cabida en este caso al ser originario de la causalidad. La deducción de las categorías no es posible más que dentro de una ontología de la subjetividad.

A falta de tal ontología, la crítica de las filosofías que se limitan al ser trascendente –como si este pudiera bastarse a sí mismo sin que se suscitase el problema de su posibilidad y de su fundamento– no puede darse por concluida. Mostremos, por ejemplo, como la diversidad de la intuición sensible no puede llegar a unirse en una conciencia a menos que tal diversidad esté sometida a la acción de la categoría de causalidad; ésta aparecerá entonces como una condición sin la cual no habría un mundo posible para nosotros. Pero partiendo de que la idea de causalidad es indispensable para la constitución de un mundo humano, para la existencia de una experiencia humana, no se sigue en modo alguno que el hombre esté en posesión de tal idea. Plantear la causalidad como

70. E 227; el subrayado es nuestro.

una condición a priori de la experiencia, no significa aún haber proporcionado el origen de esta idea. Hay mundo para nosotros si tal mundo está sometido a la categoría de causalidad, pero ¿de dónde viene que dispongamos, precisamente, de una categoría como la causalidad, de dónde obtenemos esta idea, ya que no lo hacemos de la diversidad de la intuición sensible? Esta idea viene de otro lugar, es a priori; pero ¿cuál es ese «otro lugar», qué misterio hace que ese a priori esté a nuestra disposición a fin de que pueda existir un mundo para nosotros? Y para que podamos concebir el proyecto de mostrar que un mundo es posible para nosotros sólo si está sometido a la categoría de causalidad, ¿no hace falta acaso que estemos ya en posesión de lo esencial, es decir, de dicha categoría en sí y de su idea?

Así pues, es el problema del origen de la idea de causalidad, y no el de su implicación reflexiva en cuanto condición universal de la experiencia, lo que debe orientar en primer lugar la labor de una verdadera deducción de las categorías. Mientras no hayamos satisfecho las exigencias internas de tal problema, continuaremos tropezando con las mayores dificultades: el mundo de la experiencia existe en efecto, es ciertamente un mundo real, pero aquello que lo hace posible no puede por su parte ser menos real, pues entonces el mundo de la experiencia dejaría también de ser real, se convertiría en una pura posibilidad. O bien la experiencia y la condición de la experiencia son ambas posibles, y entonces aún no existe nada; o bien son ambas reales, y entonces únicamente existe una experiencia humana y un mundo humano. Pero no podemos tomar como punto de partida la realidad del mundo, y luego plantear su condición de posibilidad en el ámbito de lo meramente posible. Aun en el caso de que nos creyéramos autorizados a actuar así, no habría forma de determinar esa condición de posibilidad en general, cuyo ser flotaría en algún lugar fuera de lo real, sin que pudiéramos decir muy bien dónde; *no habría forma de darle un nombre y de llamarla, por ejemplo, causalidad.* A decir verdad, es la causalidad quien conoce a la causalidad, y si no tenemos necesidad de recurrir a juicios empíricos para formarnos su idea por abstracción, si la deducción prescinde además de cualquier hilo

argumental, ello se debe a que la causalidad, al igual que todas las demás categorías, pertenece a «un orden de hechos más íntimos que constituyen al ser pensante y actuante, *en una relación de conocimiento inmediato consigo mismo*»[71], es decir, se debe a que el problema de las categorías no puede tener solución sino dentro de una ontología de la subjetividad. En un texto que trata explícitamente la causalidad[72], Maine de Biran afirma: «Todo el misterio de las nociones a priori desaparece a *la luz de la experiencia interna*, que nos enseña que la idea de causa tiene su tipo primitivo y único en el sentimiento del yo, identificado con el del esfuerzo». Dado que Maine de Biran identifica el ser de la subjetividad con el ser del ego, la deducción de las categorías conduce indefectiblemente al ego como ser absoluto donde las categorías tienen su origen último.

Si, por otro lado, el movimiento de esta reducción no tiene por efecto poner el mundo entre paréntesis, *ni sustraerlo a la acción de las categorías* –consecuencia que bien podría objetarse al biranismo, ya que, como hemos mostrado, no hay lugar en el mundo para el ser de las categorías–, ello se debe a que el mundo es un *mundo vivido por el ego* y no separado de él, a que no es ya un mundo muerto, sino que tiene una vida, la vida misma que el ego le confiere. La vida del mundo es la del ego y, por tanto, el mundo es un mundo donde se entrecruzan causas y fuerzas, un mundo con zonas que son centros de interés, de atracción o de repulsión, que son puntos fuertes o débiles, que presentan una unidad de acción o de reacción, un poder, una potencia que no puedo desestimar, ni siempre desafiar. El mundo es un mundo que mi causalidad penetra, que lo domina incluso en los mismos rechazos con que le responde, incluso en la resistencia que le opone. Las cosas tienen su categoría, su manera de actuar –es decir, de darse a nosotros–, su manera de ser para el ego. Porque el ego es causalidad, fuerza, unidad, identidad, libertad, las cosas resultan realidades, individualidades, y se aparecen con un poder autónomo que les per-

71. E 621; el subrayado es nuestro.
72. E 227; el subrayado es nuestro.

tenece en propiedad y que las define a nuestros ojos. *El mundo es el mismo porque yo soy el mismo.* El ser mágico del mundo es en última instancia irreducible, porque el mundo es un mundo humano. El mundo de la ciencia, *un mundo que careciese de causas*, es sólo un mundo abstracto. No existe un mundo puramente científico, pues tal mundo no sería en último extremo sino la nada. El mundo del positivismo es un mundo en superficie, un desfile de imágenes que nunca podrán afectar al hombre, ni hacerle el menor daño; es un mundo sin relación con el hombre. Si tal mundo puede subsistir, en su realidad exangüe y por así decir extenuada, es porque aún guarda en él algo de lo que no puede dar cuenta y que refiere a los poderes del ego. La verdad de la gravidez, lo que permite hablar de ella, incluso desde un punto de vista estrictamente científico, es el hecho de que yo pueda caerme y el contacto con el suelo resulte ser un golpe que yo recibo. ¿Y cómo podría el positivismo, o cualquier otra teoría científica, dar cuenta de este contacto, es decir, de la presencia de un mundo ante el ego? Tal presencia se basa en una relación trascendental, y el mundo que nos ofrece no es primeramente una estructura científica. Las relaciones científicas se basan en otras relaciones y el mundo que conforman tales otras relaciones es el mundo de los hombres. El cosmos es el conjunto de los *elementos*, es decir, de lo que las cosas son originariamente para nosotros. Lo que hace que el agua sea agua es el que yo no pueda retenerla entre mis dedos y el que, si me zambullo en ella, me hunda y, sin una técnica adecuada, corra el riesgo de ahogarme. El medio líquido significa para mí el fin del reino de la solidez, la ausencia de un suelo y de todo punto de apoyo fijo. El placer de la contemplación del mar conlleva siempre un trasfondo de intranquilidad; todo alberga en el corazón de su ser la imagen de un destino humano, el mundo está impregnado de una vida que es la mía: yo soy la vida del mundo.

Con su propuesta de una teoría subjetiva de las categorías, con su identificación de subjetividad y ego, Maine de Biran rechazaba toda interpretación de las categorías como reglas del pensamiento reflexivo que sólo interviniesen, por ejemplo, en la constitución de la ciencia, del lenguaje racional, o de la lógica. Las

categorías son poderes del ego, son los modos fundamentales de la vida, las determinaciones primeras de la existencia. Habrá que ser precavidos, pues, al hablar de las ideas de causalidad, unidad, fuerza, etc., puesto que por éstas pueden entenderse dos cosas muy diferentes. En primer lugar, una idea de causalidad en la que la causalidad es el tema del pensamiento. Nos formamos una idea de la causalidad como podemos formarnos una idea del mar, del proletariado o del Estado. Tenemos esta idea y nos servimos de ella para establecer, por ejemplo, una relación causal entre dos fenómenos y así, paso a paso, para constituir una ciencia. Tal idea de causalidad sin duda existe, pero lejos de que podamos confundirla con la categoría de causalidad, la idea está meramente fundada sobre la categoría. La categoría no es en absoluto una idea, sino una manera de vivir el mundo, una estructura de la vida natural. La teoría de las categorías no es, pues, en el biranismo una teoría de la razón o del entendimiento: se ha convertido en una teoría de la existencia. Pero, al mismo tiempo, porque para él la existencia es ego, porque el ego es subjetividad, porque ofrece una teoría explícita de la subjetividad, el biranismo debía evitar el escollo de tantos pensamientos posteriores que, bajo el pretexto de huir del intelectualismo y careciendo de una teoría de la existencia –es decir, de una ontología de la subjetividad–, no pueden sino recurrir a descripciones, meras insinuaciones, y terminar convirtiéndose en literatura. Enraizada en la existencia misma, la deducción biraniana de las categorías no apela a una región indeterminada del ser –región que basara todas sus bondades y poderes en su mera indeterminación–, sino a una esfera de existencia absoluta que sí está determinada, pues es la esfera de inmanencia trascendental.

La deducción de las categorías se funda así sobre una región que conocemos bien: se trata del lugar originario de todo saber. A esta esfera de subjetividad, es decir, al ego, es adonde remite la deducción de todas las categorías. Hemos mostrado, para el caso de la causalidad, como ésta, en tanto que idea, se deduce a partir de un poder originario que se confunde con el ser mismo de nuestra existencia: «Negar el sentimiento o el conocimiento interior de la potencia –dice Maine de Biran– es negar nuestra entera existen-

cia»[73]. La deducción de la idea de fuerza muestra con claridad en qué consiste la deducción biraniana, y como el ser de la idea se toma prestado de algo más originario que es el ser mismo del ego: «La idea de fuerza no puede ser tomada en efecto originalmente sino de la conciencia del sujeto que hace el esfuerzo, y aun cuando esté por completo abstraída del hecho de conciencia, transportada afuera y desplazada enteramente de su base natural, sigue conservando la huella de su origen»[74]. Gracias a llevar la huella de un origen que él no contiene, el mundo, como vimos, posee ese carácter mágico que hace de él un mundo humano, y que le permite primero existir como un mundo, como el mundo del ego.

La deducción de las ideas de unidad y de identidad tiene el mismo sentido: «Toda idea del 'uno', del 'mismo', [está] esencialmente comprendida dentro del hecho primitivo o yo, del que ella es una forma»[75]. La unidad del objeto es una unidad derivada; la unidad originaria es la del ego, cuya reproducción coincide con la apercepción de sí mismo como único en tal reproducción. Esta apercepción por el ego de la unidad de su ser fenomenológico tiene lugar, evidentemente, sobre el plano de la inmanencia absoluta, hasta el punto de que es constitutiva –no en el sentido ordinario de constitución trascendente, sino en un sentido radicalmente inmanente– del ser mismo del ego, que resulta ser entonces un ser fenomenológico trascendental: «El yo... se reproduce o se apercibe constantemente en el esfuerzo bajo una misma y única forma». La unidad del mundo sólo puede estar fundada sobre la del ego: «Quítese el *yo*, y no hay ya unidad en ninguna parte»[76]. En cuanto a la libertad, su idea es igualmente derivada. El mundo está así investido de los poderes del ego, toda categoría presente en él está verdaderamente deducida, transportada allí a partir de otra región que es la de la subjetividad. En ésta es donde se encuentra la categoría originaria, de la que difícilmente podemos seguir diciendo que sea una idea: «Pues esta idea –dice Biran a propósito

73. E 232.
74. E 220.
75. E 243.
76. E 243-244.

de la libertad– no es en el fondo sino un sentimiento inmediato»[77]. El biranismo nos proporciona así una teoría inmanente de las categorías y, en particular, de la libertad, lo que le permite, en este último caso, desembarazarse del fárrago de las interminables discusiones que atañen a la idea de la libertad, pero que no pueden cuestionar el ser del ego ni su esfera de existencia infinita y libre[78].

Sólo una teoría inmanente de las categorías puede explicar que estas estén realmente en nuestro poder, que podamos conocerlas y reconocerlas originariamente, sobre el plano trascendental y, por tanto, que podamos conocer y reconocer las cosas. Si la categoría no fuese inmanente, entonces no nos serviría de nada a la hora de conocer las cosas, pues no la conoceríamos en sí misma de modo inmediato. Dado que tuvo una comprensión absoluta de la necesidad de la inmanencia de la categoría, dado que dio de esta inmanencia una interpretación radical que lo condujo a hacer de los poderes del conocimiento y de las condiciones de la experiencia el ser mismo del ego concreto, el biranismo no ocupa sólo un lugar entre las filosofías imperecederas, sino que va más lejos que todas, hasta *la interpretación de la verdad originaria como existencia.*

No resulta fácil, dicho lo anterior, comprender la deducción que Maine de Biran ofrece de las categorías de sustancia y necesidad, pues les asigna un fundamento que ya no es el ser originario del ego subjetivo, sino el ser trascendente, más aún, el fundamento de todo ser trascendente en general. En efecto, la idea de sustancia parece en un primer momento ser deducida de un modo concreto de la existencia del ego, a saber, del esfuerzo, y su origen es, pues, el mismo que el de la idea de fuerza. Pero se nos advierte de que el origen de la idea de sustancia es «mixto», que puede hallarse también no ya en el esfuerzo, sino en el término que resiste al esfuerzo, y se muestra cada vez con mayor claridad que la idea de sus-

77. E 251.

78. «Plantear la libertad como problema significa hacer lo propio con el sentimiento de la existencia o del *yo*, pues en nada difieren, y toda cuestión sobre este hecho primitivo resulta frívola simplemente por haber hecho de ella una cuestión» (E 250).

tancia no se deduce de la unidad del ego, sino de ese «sustrato» que es el «continuo resistente». La polémica dirigida contra el cogito cartesiano y contra la denominación de sustancia dada al ser de este cogito, el rechazo del sustancialismo en general, el recurso a filosofías de la acción como las de Fichte, Schelling o de Tracy, acentúan esta dirección de pensamiento e impiden a Maine de Biran cualquier asimilación de la sustancia con el hecho primitivo del cogito. Sustancia y cogito más bien se oponen del mismo modo que se oponen el ser del mundo y el ser del ego. El origen de la idea de sustancia es la alteridad del mundo, o mejor dicho el fundamento de tal alteridad, el término resistente sobre el que se apoya todo lo que habitará el mundo.

El hecho, para la categoría de sustancia, de admitir como origen aquello que, dentro de la esfera del ser trascendente, es el fundamento de todo ser trascendente, no constituye una señal de inferioridad respecto a las demás categorías que derivan de la esfera trascendental de la subjetividad, dado que, en el biranismo, la existencia del continuo resistente goza de la misma certeza absoluta que la existencia de la subjetividad y, por ejemplo, del esfuerzo. El mundo es tan cierto como mi propia existencia. En el biranismo ciertamente existe una reducción fenomenológica, sin embargo, al igual que en ciertos comentaristas de Husserl, esta no pone en cuestión el ser del mundo, sino que trata de circunscribir aquello que, en tal ser, es originario y goza de una verdadera certeza. El término opuesto del esfuerzo, el continuo resistente, desempeña tal papel[79] en la filosofía biraniana. Los modos de la sensibilidad –colores, sonidos, olores, etc.– que se apoyan sobre el continuo resistente para constituir el mundo sensible, desaparecen por efecto de la reducción, mientras que el continuo resistente permanece dentro de la esfera de certeza junto al ser puro del ego reducido al esfuerzo. El hecho primitivo es, en realidad, una «dualidad primitiva»; ambos términos de esta dualidad gozan por igual de una certeza irreducible, y es a primera vista com-

79. Sobre la razón de la pertenencia del término resistente a la esfera de certeza trascendentalmente reducida, cf. *infra*, cap. 2, 115.

prensible que Maine de Biran pudiera considerar el empleo de uno u otro término como fundamento de sus «ideas originarias» y que hiciese reposar las categorías de sustancia y necesidad sobre aquel de los términos que es trascendente y que es fundamento del mundo.

La deducción de la categoría de sustancia tiene la virtud de poner a la luz una de las riquezas del biranismo: la existencia en él de una especie de «prueba ontológica» que nos revela la presencia en el seno del ser trascendente de un elemento dotado de certeza absoluta. El problema de la certeza de este elemento no tiene, sin embargo, relación alguna con el problema del origen de la categoría. Ésta no podría en ningún caso encontrar su fundamento en el ser trascendente, pues si así fuera, estaríamos privados del medio para intuir el ámbito donde supuestamente aparece y, por tanto, estaría condenada al desconocimiento. Para leer la categoría de sustancia en el elemento del ser trascendente, es necesario estar ya en posesión de ella, aunque sólo sea para reconocerla. Ahora, decir que es necesario estar ya en posesión de ella significa decir que el ser de la categoría pertenece a la esfera de la inmanencia trascendental en general, y que una deducción de las categorías tan sólo puede recibir un sentido filosófico si se nos presenta bajo la forma de un regreso a dicha esfera, a la única región donde es posible algo así como un comienzo absoluto.

Las incertidumbres que deja traslucir la deducción biraniana, hasta aquí tan rigurosa, cuando se enfrenta a las categorías de sustancia y necesidad, enlazan con otras dificultades más generales referentes a un problema que desborda el de la categoría, y que no sólo el biranismo, sino casi todas las filosofías, han dejado en una oscuridad ontológica total: el problema de la pasividad[80]. Antes de volver sobre el aspecto particular que reviste dicho problema en el biranismo, proseguiremos con nuestro estudio de los presupuestos filosóficos del análisis del cuerpo, dando por sentado que la reducción a la inmanencia constituye lo esencial de la doctrina del

80. Hemos estudiado este problema en sí en *L'essence de la manifestation*, § 37, 41, 53; acerca del problema de la pasividad en el biranismo, cf. *infra*, cap. 6.

Essai acerca del problema de la categoría. Este punto de vista no sólo se justifica por el hecho de que sea el del propio Biran respecto a la deducción de la casi totalidad de las ideas originarias –aun cuando presintiese la insuficiencia de su deducción de la idea de necesidad–, ni tampoco por el hecho de que, correctamente interpretada, la deducción de la categoría de sustancia tenga el mismo sentido que la deducción de las demás categorías; es imprescindible atenerse a este punto de vista si deseamos comprender la unidad profunda de la ontología biraniana y, en particular, su teoría del ego, preludio de su teoría del cuerpo.

§ 3. La teoría del ego y el problema del alma

El biranismo es una de las pocas filosofías, quizá la única, que se propone darnos una teoría ontológica del yo. Lo que aquí está en cuestión no son las características del ego o sus propiedades, ni tampoco las relaciones que este ego pueda mantener con su medio biológico o social, con su época o con cualquier otra realidad que los filósofos, psicólogos o científicos apetezcan considerar y, casi siempre, erigir subrepticiamente como absoluto. No se trata de una descripción psicológica, sociológica, histórica o incluso literaria, ni menos aún de teorías que incluyan los presupuestos de tales descripciones y que pretendan justificarlas; se trata de un análisis ontológico que concierne al *ser* del ego, es decir, a lo que hace del yo un yo, a la esencia de la ipseidad misma. Tal análisis condujo a *la identificación del ser del ego con el ser de la subjetividad*. El ser de la subjetividad fue determinado por Maine de Biran, de modo riguroso, según su *aparecer*. Este aparecer, a su vez, fue determinado, de modo no menos riguroso, a partir de su oposición radical al ser de las ideas o las «nociones», de las imágenes o las cosas, a partir de su oposición radical al ser exterior en general cuyo aparecer –en este caso, exactamente su ser– reside en su exterioridad misma. Tal era el resultado de una problemática que nacía del fundamento de una «doble observación», es decir, de la puesta en evidencia de dos modos irreducibles de manifestación. La

determinación del ser del ego según la estructura interna de un modo de manifestación tiene ciertamente una significación ontológica, el puesto que ocupa no es el de «cierta cosa», el de un «ser » en el sentido que lo entiende el saber común o filosófico, el de un ente, puesto que tal «cierta cosa» está constituida por su «cómo» y, precisamente, por la estructura interna de su modo de manifestación.

De este modo, la designación del ser del ego como idéntico al de la subjetividad significa, para Maine de Biran, que *el yo no es un ente*. Dado que el yo no es un ente, la oposición entre el yo y el no-yo no puede definirse a su vez en términos ónticos –pues toda oposición ha de establecerse necesariamente entre elementos homogéneos–. Del mismo modo que el yo, el no-yo debe tener, en cuanto tal, una significación ontológica. *La interpretación tradicional de la oposición biraniana entre el yo y el no-yo como si se tratara de la oposición entre el esfuerzo y lo real que le resiste, es inaceptable* –dado que el esfuerzo es aún cierta cosa y, asimismo, lo real contra lo que se mide–. Es el *ser* del esfuerzo, su modo originario de presencia ante sí, lo que constituye la ipseidad del yo. Es, por otro lado, el modo de manifestación del continuo resistente, su exterioridad, lo que le permite ya, antes de su resistencia e independientemente de ella, darse como otro, como aquello mismo que es lo otro. La oposición entre el yo y el no-yo es una oposición entre el ser del esfuerzo y el ser del mundo, es una oposición ontológica.

La teoría de la subjetividad se completa en el biranismo con la teoría de las facultades y de las categorías, pero para una filosofía que identifica el ser de la subjetividad con el ser del ego, la teoría subjetiva de las facultades y de las categorías que le corresponde, «la ideología subjetiva», es al mismo tiempo una teoría del ego. En sentido inverso, el hecho de que la teoría subjetiva de las categorías conduzca, como hemos visto, al ego en cuanto ser donde las categorías tienen su origen, es una prueba y a la vez una consecuencia de la teoría del ego subjetivo. *La deducción de las categorías, en razón misma del papel central del ego dentro de esa deducción, constituye una confirmación decisiva de la tesis que*

afirma la pertenencia del ego a la esfera de inmanencia absoluta. Una proposición antes citada a propósito de la deducción de la categoría de unidad puede parecer equívoca: «El yo se reproduce y se apercibe constantemente en el esfuerzo, bajo una misma y única forma». Cabe preguntarse si el ser del yo que se da a sí mismo en la reproducción no estará sometido a la categoría de unidad en el sentido de ser *pensado* mediante tal categoría, subsumido en ella, de igual modo que cualquier otro ser del mundo. La orientación filosófica de la deducción biraniana de las categorías excluye absolutamente tal interpretación. Dado que la categoría ha sido identificada en su *ser* originario con el ser mismo del ego, es imposible que este último sea como un objeto conocido mediante la categoría, que esté constituido por ella de algún modo. La deducción tiene la consecuencia capital de separar el ser del ego de la esfera del ser trascendente en general, que es siempre producto de una constitución. *El ego*, por el contrario, *no está constituido*; no puede estarlo, en tanto que es uno en su ser con la categoría, es decir, con el poder de constitución en general, en tanto que él es en sí mismo tal poder.

De esta forma, la afirmación de una trascendencia del ego queda privada de todo fundamento y, dado que destruye aquella característica que constituye la esencia misma de la ipseidad, resulta una teoría frívola. Lo que constituye la esencia de la ipseidad, de la «egoidad», como dice Maine de Biran, es la interioridad de la presencia inmediata a sí mismo. «Es necesario que el *yo* haya comenzado a existir para sí mismo»[81]. Si el ego es trascendente, entonces no existe para sí, sólo para algo distinto de él: es un poder «x», un medio trascendental, un sujeto puramente lógico, la nada o cualquier otro nombre que se tenga por bueno darle. ¿No es la interioridad una condición sine qua non para que el concepto de ego pueda tener sentido? Si el ser del ego no perteneciese a la esfera de inmanencia absoluta, nada me impediría entonces designar como mío, en lugar de ajeno, este ego que pertenece ahora a la esfera del ser trascendente; y, a la inversa, no vemos qué impediría

81. E 186.

a otro ego deslizarse en la esfera de inmanencia absoluta de la que cierto ego, el mío, acaba de ser expulsado, de suerte que podría aplicársele tanto al ego trascendente como al ego inmanente ese término que Maine de Biran reservaba evidentemente para el segundo caso: «Yo podría dudar... si, cuando siento o soy consciente de mi existencia individual, no será otro ser el que existe en mi lugar»[82].

De la inmanencia absoluta del ego se sigue que tal ego sea identificado en su ser con la vida misma, que no sea un término abstracto y genérico, encabezamiento de una sección donde pudiéramos colocar cierta serie de fenómenos que la psicología refiere tradicionalmente al yo en contraposición a aquellos que refiere al mundo exterior: «El *yo* que existe o se apercibe interiormente como *uno*, *simple*, *idéntico*, no está en absoluto abstraído a partir de las sensaciones como aquello que hay de común o de general entre ellas»[83]. La pertenencia del ego a la esfera de inmanencia absoluta tiene como nueva consecuencia, a ojos de Maine de Biran, que el conocimiento de sí mismo deba revestir las características que son propias de tal esfera, características que la determinan como una esfera de certeza absoluta. Entre el ego y el ego no hay lugar, en una filosofía tal, ni para la mala fe, ni para la mentira, ni para el engaño, puesto que, precisamente, entre el ego y el ego no hay distancia alguna, no hay constitución posible alguna: «Las únicas modificaciones u operaciones que puedan serle atribuidas al *yo* son aquellas que actualmente se atribuyen al hecho de conciencia»[84]. Puesto que el ego es subjetividad, obtiene el saber que tiene acerca de sí de una fuente cuya transparencia es perfecta, se instruye en «la gran escuela de la conciencia que jamás engaña»[85].

El ego no es trascendente, sino, como dice Biran en unos términos que serán los mismos que empleará Husserl para caracterizar al ego trascendental, «lo más cercano a nosotros, o mejor di-

82. E 258.
83. E 272.
84. E 152.
85. E 97.

cho... es nosotros mismos»[86]. Es cierto, no obstante, que existe un ego trascendente; un pasaje del *Essai* relativo a la idea de fuerza nos da ciertas indicaciones acerca de cuál podría ser el modo de constitución de tal ego. Se nos dice que junto con la noción de fuerza, que ha sido aislada de la conciencia de nuestra propia fuerza, se mezcla siempre, por abstracta que pueda ser tal noción, «un sentimiento confuso de dicha fuerza propia, constitutiva del yo, que la mente trata de separar del yo, pero que terminan por mezclarse a pesar nuestro»[87]. Esta idea de fuerza, que como hemos mostrado confiere al mundo humano su carácter mágico, concierne más en particular, dentro de tal mundo, a ese ego que es ahora un existente. La idea de fuerza es ciertamente constitutiva de su ser, pues el ego trascendente, sumido en el mundo real o imaginario, es un objeto más mágico aún que los otros, una fuerza oculta, que me resultaría más amenazante que las propias fuerzas de la naturaleza si no lo tuviera efectivamente a mi disposición, ya que nunca olvido por completo que está constituido y que soy yo, ego originario trascendental, el que le presta esos poderes y esos propósitos ante los que sólo puedo fingir impresionarme[88]. En cambio, el ego originario trascendental no está constituido, y el hecho de que escapa a la jurisdicción de las categorías es algo que viene implicado en esta crítica tan interesante que la *Mémoire sur la décomposition*, a propósito de la teoría de las facultades, dirige contra Locke y Descartes, acusados de haber planteado dichas facultades «*como formas permanentes, mediante las cuales el sujeto sentiente y pensante apercibe inmediatamente su propia existencia*, o se representa las existencias ajenas», de haberlas así «*hecho reales... separándolas del yo*»[89], el cual, por consiguiente, ya sólo puede ser representado por medio de las mismas, constituido y trascendente[90].

86. E 180.
87. E 222.
88. El ego trascendente del que se trata en este análisis es evidentemente el mío; aquí está fuera de cuestión el ego del otro.
89. D 3, 117; el subrayado es nuestro.
90. Esta inmanencia es afirmada de nuevo en un importante texto que resume el análisis biraniano sobre las relaciones entre el ego y las categorías: «Si basta

La pertenencia de las categorías a la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad, que es asimismo la esfera del ego, nos lleva a comprender la relación fundamental existente entre el ego y el conocimiento ontológico. La experiencia supone una condición de posibilidad que es el conocimiento ontológico mismo; el análisis de las categorías es precisamente la elucidación de la estructura de este conocimiento ontológico. La filosofía comienza con la puesta en cuestión de aquel conocimiento sin el cual nada existiría para nosotros. Pero sólo es digna de ser denominada una filosofía primera cuando desarrolla tanto como puede esta problemática relativa al conocimiento ontológico, y cuando asume deliberadamente la tarea de determinar, con todo rigor, el *ser* mismo del conocimiento ontológico. La respuesta biraniana a este problema fundamental de la filosofía es la siguiente: *el ego es el ser del conocimiento ontológico*. En un texto que posiblemente sea uno de los más importantes que nos ha legado la tradición filosófica, Maine de Biran comienza diciendo: «*El sentimiento del yo es el hecho primitivo del conocimiento*». Y comentando esta afirmación tan densa: «*El hombre no percibe o no conoce nada, propiamente hablando, sino en tanto que tiene conciencia de su propia individualidad personal, es decir, que su propia existencia es un hecho para él, en definitiva, que él es un yo*»[91].

Aquí resulta ya inevitable la interpretación que hemos propuesto de la concepción biraniana de la ipseidad –interpretación de la que podría pensarse que supera en cierta medida la letra y el espíritu de la obra de Maine de Biran–. El yo, en efecto, sólo puede entenderse como la condición de todo conocimiento en tanto que no sea «cierta cosa» ni, como ya hemos dicho, un ente, sino precisamente la condición y el elemento mismo del conocimiento, el ele-

con mirar en nosotros mismos para tener la idea del ser, de la sustancia, de la causa, del uno, del mismo, entonces cada una de estas ideas tiene su origen inmediato en el sentimiento del yo... Mostrando que *todas las ideas reflexivas, y supuestamente innatas, no son sino el hecho primitivo de conciencia*, analizado y expresado en sus diversos aspectos, haremos asimismo ver que estas ideas tienen un origen, pues el yo o la personalidad individual lo tienen» (E 219; el subrayado es nuestro).

91. E 114-115; el subrayado es nuestro.

mento ontológico de la manifestación pura. Esta última debe entenderse en su estructura más original, esto es, en tanto que no coincide con la manifestación de la exterioridad, sino que más bien la excluye de sí al mismo tiempo que la fundamenta. Puesto que el ego se da a sí mismo en una experiencia interna trascendental, o mejor dicho, puesto que él es el hecho mismo de darse de ese modo –ya que su estructura es la estructura de esa experiencia, su sustancia y su fenomenalidad propia, eso que en otro lugar hemos denominado el acontecimiento ontológico fundamental de la autoafección–, entonces tiene lugar en él la condición primera de la experiencia del mundo y la efectividad de nuestro acceso a las cosas. Por ello, tan pronto ha sido planteada la identidad entre el ser del ego y el ser del conocimiento ontológico[92], vemos que Maine de Biran determina este ser del ego según el modo en que se nos da y, más aún, se preocupa por definir el modo sui géneris como tiene lugar esta autodonación original a sí que es el fenómeno mismo del ego y de la subjetividad. Este ser, nos dice, «no es en absoluto un fenómeno, ni un objeto que se represente... es un hecho interior sui géneris, muy evidente sin duda para cualquier ser reflexivo, pero *que exige ser percibido con ayuda de su sentido propio y especial*». El ser del ego se confunde, pues, con la verdad originaria misma, que es, dicho en otros términos, el autoconocimiento del conocimiento ontológico, es decir, el fundamento de este último, su ser verdadero y subjetivo. En consecuencia, «no se trata en absoluto aquí de probar este hecho, que es el que sirve de fundamento a todas las pruebas, a todas las verdades de hecho (*vérités de fait*)»[93].

92. Esta identidad es afirmada de nuevo en un texto donde Biran, exponiendo el proyecto general de su ontología, afirma pretender demostrar «que hay un hecho o un modo real (sui géneris) único en su género, completamente fundado sobre el sujeto de la sensación *que está constituido como tal por este modo mismo*; que tal modo puede subsistir y tener por sí el carácter de hecho de conciencia, sin estar actual e indivisiblemente unido a ninguna afección pasiva de la sensibilidad ni a ninguna representación exterior; que en él se encuentra, junto con *el sentimiento de la personalidad individual, el origen específico de todas las ideas primeras* de causa, fuerza, unidad, sustancia, de las que nuestro espíritu hace un uso tan constante y tan necesario» (E 176). Vemos aquí inequívocamente que el conocimiento ontológico es un ser real y que tal ser es el del ego.

93. E 115-116; el subrayado es nuestro.

Sólo cuando es formulada dentro de una problemática de la subjetividad, la identificación del ser del ego con el ser del conocimiento ontológico adquiere una significación filosófica. Fuera de dicho contexto, la determinación del ego como ser del conocimiento ontológico tiene un valor meramente formal y resulta análoga a la tesis kantiana según la cual el «yo pienso» debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Tal tesis no constituye una verdadera teoría del ego, ni, por ello mismo, dado que deja escapar la esencia original de la presencia como presencia a sí, una interpretación suficiente de la naturaleza del conocimiento ontológico. El ego, desde esta perspectiva, es un sujeto lógico, puramente formal, al que sin duda le convendría mucho mejor la designación de «nada» que la de «ser». Por efecto de una curiosa paradoja, profundizar en el conocimiento ontológico que se vincula, o más bien se identifica con el ego, no nos revela aún nada sobre el ser de dicho ego. Aquello que justamente falta en el kantismo –la presencia de una ontología de la subjetividad– es en cambio lo que constituye el argumento del pensamiento biraniano, y así, dentro de esta ontología de la subjetividad, la tesis según la cual el ego es el ser del conocimiento ontológico no hace ya de este ego una mera forma, sino que fundamenta la posibilidad de ese conocimiento ontológico y lo determina, al mismo tiempo, como el ser mismo de la vida y de la existencia concreta y personal. La constitución del mundo no es el resultado de una actividad impersonal, separada de un individuo que quedaría entonces reducido a un estatuto empírico: esta constitución se confunde con la aprehensión del mundo, es nuestra manera de vivirlo, y sólo dentro de esta vida llegamos a conocerlo. El conocimiento ontológico es un conocimiento individual; el ser de cada individuo es la luz del mundo y, de una manera más radical, en tanto que verdad originaria, es la luz de esa luz.

La inmanencia absoluta del ego, condición de su determinación ontológica, puede asimismo establecerse partiendo esta vez del análisis que Maine de Biran dedica al problema del alma. Este análisis va a mostrarnos, en efecto, que si el ser originario del ego no puede ser un ser trascendente, entonces no debe tampoco

ser asimilado a un término trascendente «x» –lo que viene a ser una nueva forma de afirmar su inmanencia–. La problemática del alma se nos presenta en la discusión del cogito cartesiano. El cogito, como experiencia interna trascendental en la que la existencia del ego se da inmediatamente a sí, es reconocido por Maine de Biran como el fundamento mismo de la filosofía, y el cartesianismo, que sacó a la luz ese fundamento, es «*la doctrina madre*»[94]. El cogito afirma la unidad fenomenológica entre el ser del ego y el ser de la subjetividad que Biran denomina, como Descartes, pensamiento o apercepción (debiéndose por supuesto entender ésta como una apercepción interna trascendental). «La proposición simple '*yo pienso*', idéntica a '*yo existo para mí*', enuncia el hecho primitivo, la conexión fenoménica entre el *yo* y el pensamiento o la apercepción, de suerte que el sujeto no comienza ni continúa a existir para sí sino en la medida que comienza y continúa a apercibir o a sentir su existencia, es decir, a pensar»[95]. La discusión sólo puede tener por objeto la formulación del hecho primitivo y la apariencia deductiva que corre el riesgo de adoptar (y que precisamente es tan sólo una apariencia).

La crítica se inicia en el momento que interviene el alma en el cartesianismo para designar el ser del yo identificado con el pensamiento. Es necesario entender la originalidad de dicha crítica y cuidarse de no confundirla con las críticas habitualmente dirigidas contra el cogito cartesiano, sobre todo a cargo de la filosofía clásica francesa. El riesgo de confusión es tanto mayor cuanto que Maine de Biran parece reprochar (y efectivamente reprocha) a Descartes su sustancialismo, que es, como estaremos todos de acuerdo, la crítica más clásica y más banal. Este reproche de sustancialismo, no obstante, fue dirigido contra Descartes por filósofos de inspiración kantiana, en particular por los neokantianos franceses, y sería muy sorprendente, después de todo lo dicho acerca del problema de la subjetividad y de su historia, acerca del aislamiento de Biran en esta cuestión, que las críticas del *Essai*

94. E 131.
95. E 124.

fuesen similares a las críticas clásicas: si nuestros análisis son correctos, deberían ser no sólo diferentes, sino más bien opuestas. La verdad del cogito no se ve alterada porque dicho cogito afirme que el ego, cuya existencia se identifica con la del pensamiento, es un ser real. Muy al contrario, *el realismo ontológico del cogito cartesiano* es lo que constituye, a ojos de Maine de Biran, su verdad y su profundidad. Mientras que la filosofía clásica reprocha al cartesianismo el paso efectuado desde el cogito como puro fenómeno del pensamiento hasta la afirmación del ser de este pensamiento, en cuanto ser del yo, Maine de Biran, siguiendo con ello la auténtica enseñanza de Descartes, plantea: 1°) que el pensamiento puro, puesto que tiene un modo de revelación original que no es el modo de manifestación de las cosas, tiene también un ser original que, aun siendo distinto del ser trascendente, no es por ello menos real; 2°) que este ser, así determinado fenomenológicamente, es el ser mismo del ego. ¿Dónde está entonces la crítica?

En el movimiento filosófico del cogito existe efectivamente un paso ilegítimo, un paso efectuado desde una concepción verdadera a una concepción falsa; pero este paso ya no se produce, a ojos de Maine de Biran, desde el pensamiento puro –por otra parte completamente indeterminado en el pensamiento clásico, que sólo puede repetir que la mente no es la cosa, que está ausente o, como mucho, cuando trata de rebasar esta determinación meramente negativa, termina planteándola como una nada– hasta una determinación ontológica real, sino que ahora se produce desde el ser del ego originaria y correctamente interpretado como ser de la subjetividad y de la experiencia interna trascendental, hasta llegar al planteamiento del ego *como elemento del ser trascendente*. Esto es todo lo que Biran reprocha al alma de Descartes: su determinación como ser trascendente «x», y no en cambio como subjetividad absoluta, como ser del ego afirmado en su inmanencia radical. Si Descartes se equivocó llamando alma y sustancia al ego, no fue porque procediendo así convirtiese el ego en un ser, sino porque ese ser ya no es, según Biran, aquel que el cartesianismo, en su profundidad infinita, había reconocido primitivamente: un ser determinado fenomenológicamente según un

aparecer, cuya originariedad absoluta exigía que una ontología fenomenológica circunscribiese un ser dotado de originariedad absoluta, a saber, el ser del ego.

La crítica biraniana interviene efectivamente en el momento que el cogito cree poder plantear «la existencia real y *absoluta* del alma o de la cosa pensante». Ahora bien, hemos señalado ya que en Maine de Biran el término «absoluto» no se aplica a la esfera de inmanencia que nosotros denominamos absoluta, sino que designa lo que ya no pertenece a esta esfera, lo que está fuera de ella y ocupa su lugar en el ser trascendente. El silogismo[96] que Maine de Biran imputa a Descartes es el siguiente: «Yo pienso, yo existo para mí mismo... Todo lo que piensa o sabe que existe, existe *absolutamente* como sustancia o cosa pensante, *fuera del pensamiento*. Luego, yo existo sustancialmente»[97]. Hemos marcado lo esencial: «absolutamente», «fuera del pensamiento». La crítica del cogito cartesiano tiene, por tanto, exactamente el mismo sentido que todos los análisis biranianos que hemos visto hasta ahora, el principio es siempre el mismo: la exigencia de un regreso a una esfera de inmanencia absoluta en tanto que ámbito de existencia de un ser absoluto, el llamamiento a la necesidad de efectuar una reducción fenomenológica cuya labor de destrucción es lo único que podrá revelar la estructura fundamental que es al mismo tiempo la existencia concreta, el conocimiento ontológico y eso mismo que hace posible la filosofía, el elemento de la ciencia del espíritu humano. «Descartes, pasando de un salto todo el intervalo que media entre el hecho de la existencia personal o sentimiento del yo y la noción *absoluta* de una cosa pensante, deja la puerta abierta a todas las dudas *acerca de la naturaleza objetiva de tal cosa, que no es el yo*»[98].

96. Repitamos que Biran no reprocha en modo alguno a Descartes la elaboración de un silogismo; el modo de expresión del cogito no es determinante, sólo se le pide que nos permita concebir lo que el cogito es en sí, que es lo único que importa, y que no es un razonamiento, ni una proposición, ni nada que se le parezca.

97. E 124-125; el subrayado es nuestro.

98. E 127; el subrayado es nuestro.

Maine de Biran no reprocha en modo alguno a Descartes el haber considerado el yo como un ser, el haber determinado el ego como alma, sino que le reprocha el haber determinado como alma algo «que no es el yo», algo que es «absoluto», que es trascendente, que ya no es seguro, que escapa al alcance y competencia de una fenomenología trascendental, que no es sino un término trascendente «x», objeto de una creencia, postulado de una teoría. El alma no podría ser otra cosa sino el ego, pero el ego tiene un ser que es precisamente el alma. En consecuencia, o bien el alma designa un ser que no está determinado dentro de la esfera de inmanencia absoluta y de la subjetividad, sino que se sitúa fuera de esta esfera y resulta ser trascendente respecto a ella, y entonces, en virtud misma de los presupuestos fenomenológicos de la ontología biraniana, ya sólo cabe considerarla como una hipótesis nefasta, pues se trata del «alma (todavía no el yo) de la hipótesis metafísica»[99]; o bien el alma designa el ser mismo del ego como ser subjetivo, y entonces no sólo es plenamente legítima en la filosofía biraniana, sino que constituye su fundamento: su admisión equivale a la afirmación del ser real del ego que no es ya un mero sujeto lógico y formal, que es ahora la vida misma en su existencia concreta y absoluta. Esta distinción nos libera «del equívoco continuo que nace de un signo común dado a dos sujetos de atribución, a saber: el *alma* que es *yo*, y además el *alma* que *no es yo*»[100].

Todo el trabajo de la crítica biraniana aspira a *fundamentar el ser del ego*, y tal labor de fundamentación se realiza con arreglo a una reflexión que esencialmente busca saber en qué región ontológica es posible determinar, de forma rigurosa y cierta, el ser del ego. Resulta entonces, según tal reflexión, que el ser del ego es precisamente el de una región determinada y, a decir verdad, de la única región donde es posible una determinación absolutamente cierta. Así, la posesión de una ontología de la subjetividad es lo que permite al biranismo resolver el problema del ser del ego, tal como muestran las principales formulaciones de la crítica al cogi-

99. D 3, 218.
100. D 3, 189.

to cartesiano: «¿Nos atenemos al conocimiento del sentimiento o a la *percepción inmediata interna del sujeto pensante*?», pues en este último caso la determinación del ser no es solamente posible, sino «perfecta». «¿Aspiramos a un conocimiento exterior u objetivo de la cosa pensante fuera del pensamiento? Tal modo de conocimiento, *al que en vano tratamos de reducirlo todo, y que ciertamente no es el conocimiento primitivo*, carece por completo de aplicación al propio sujeto pensante»[101], es decir, al ego.

Con su denuncia del monismo ontológico como horizonte absoluto inapropiado para el desarrollo de la cuestión relativa al ser del ego, la problemática biraniana no sólo se eleva a una posición desde la cual las tesis filosóficas del pensamiento moderno relativas al alma, al ser del ego y al conocimiento de sí, deben ser replanteadas y revisadas sobre bases enteramente nuevas, sino que se nos presenta también en oposición absoluta a la crítica kantiana del paralogismo de la psicología racional, crítica que deja precisamente sentir su peso sobre las concepciones contemporáneas a las que nos hemos visto obligados a oponernos. La clave de la crítica biraniana del alma es la presencia de una ontología de la subjetividad: es la riqueza y profusión de un pensamiento que no es sino una fenomenología. El principio, si así podemos llamarlo, de la crítica kantiana, es, para el caso que nos ocupa, de una indigencia tan absoluta, que no basta sólo con afirmar que la experiencia interior queda sometida en el kantismo al mismo estatuto que la experiencia del mundo, sino que, precisamente por esa misma razón, la experiencia interior es mucho más imperfecta que la experiencia del mundo de la que es una pálida copia, una copia, a decir verdad, y según testimonio del propio Kant, imposible, sin que el genial pensador alemán haya creído necesario interrogarse sobre esta curiosa paradoja de que el alma resulte ser menos fácil de conocer que el cuerpo, sin que los presupuestos filosóficos cuya consecuencia sería la ruina de la psicología y de toda ciencia positiva de la realidad humana en general, hayan sido nunca por él cuestionados[102].

101. E 128-129; el subrayado es nuestro.

102. Si insistimos en la oposición existente entre las doctrinas de Biran y de Kant respecto al alma, no es sólo porque la crítica común dirigida contra «el al-

Mientras que la *Dialéctica trascendental* revela las dificultades presentes en la constitución del alma como sustancia, y así en la de la experiencia interna, Maine de Biran afirma que el alma no está en modo alguno constituida, pues la experiencia interna en la que el ser del ego es dado a sí mismo es radicalmente inmanente. Este último punto es el que la crítica biraniana va a reafirmar, no ya frente al cogito cartesiano, sino frente al concepto de alma en general, y más en particular, frente a la concepción stahliana del alma. Si el alma, es decir, el ser del ego, no es determinado dentro de una esfera de inmanencia absoluta, entonces se convierte, bien en un ego trascendente, o bien, como en el caso que ahora nos ocupa, en un término trascendente «x». Dicho término se sitúa entonces en el origen de las determinaciones conscientes del yo; es su origen oculto. ¿Y por qué esta alma, situada detrás de nosotros como una fuerza absoluta de donde deriva nuestra vida consciente, no habría de ser también la causa de los efectos orgánicos que observamos en nuestro propio cuerpo? Tal es la tesis de Stahl, de la que Biran hace esta exposición crítica tan notable: «Considerada como causa de los movimientos o como fuerza productiva *desconocida*, diferenciada por tanto del *yo* que sólo existe en tanto que percibe y que sólo percibe en tanto que actúa, el alma humana podía ser clasificada en el grupo de todas aquellas *fuerzas* de las que no existe *ciencia* propiamente dicha, excepción hecha de los efectos sensibles mediante los que únicamente pueden manifestarse. Así es como los filósofos terminaron muchas veces haciéndose una idea objetiva del principio pensante y motor... *Stahl, habiendo planteado la sustancia del alma fuera del yo*, pudo entonces referir *a esta causa común 'x'* las funciones que sólo pueden ser imaginadas o representadas en unos órganos materiales, y los actos u operaciones concebidos únicamente en la reflexión del sujeto que se los atribuye»[103].

ma», «la sustancia», «la cosa pensante», pueda ser objeto de una grave confusión, sino porque tal confusión corre el riesgo de verse favorecida, dado que, en su crítica del cogito cartesiano, Biran apela explícitamente a Kant en términos que podrían hacer pensar en una identidad de ambos puntos de vista (cf. E 129, nota).

103. D 3, 60; el subrayado es nuestro, salvo «desconocida», «yo», «fuerzas», «ciencia».

La identidad de una causa «x» asignada a las determinaciones conscientes del yo y a las modificaciones orgánicas implica, en el momento que se afirma, una hipótesis doble, pues supone: 1º) que esas determinaciones conscientes y los fenómenos fisiológicos tienen una causa desconocida pero real; 2º) que dicha causa es la misma. Sobre este último punto, debe decirse que «esta reducción a la unidad sistemática de fuerza productiva de los fenómenos orgánicos e intelectuales así vinculados, no se ajustaba por completo al verdadero método de las ciencias de hechos, según el cual uno no podría llegar a suponer o a afirmar la identidad de *causa* salvo por la analogía o semejanza completa entre los efectos proporcionados por la observación»[104]. En cuanto a la primera hipótesis, infinitamente más importante, viene a afirmar, en el momento que se aplica a las determinaciones conscientes, que el pensamiento tiene un fundamento trascendente y que cierta cosa «x» lo determina. Es aquí donde la crítica biraniana realiza a fondo su labor de destrucción: un alma que se plantee como fundamento trascendente de nuestros pensamientos, al no estar circunscrita a la esfera de la subjetividad y al no constituir tampoco un elemento del mundo visible, se convierte ineludiblemente en eso que llamamos un término trascendente «x». Este término, totalmente indeterminado en sí mismo, no puede recibir una determinación sino de forma indirecta, a partir de aquellos fenómenos que debe explicar y de los que en principio es su fundamento. Pero tal determinación es variable y, para decirlo de una vez, absolutamente gratuita, porque puede designarse este término trascendente «x» como fundamento de todo lo que el filósofo apetezca explicar con él: «Podemos atribuir todo lo que queramos a una causa tal».

La indeterminación del papel de este presunto fundamento constituye igualmente una indeterminación de su esencia y del nombre que le damos. La crítica biraniana adquiere aquí un cariz dialéctico, ya que el mundo trascendente y oscuro contra el que va a lanzar su ironía es precisamente el mundo privilegiado de la dialéctica, el mundo de las determinaciones falsas y gratuitas que

104. D 3, 61.

pueden, pues, ser negadas tan pronto han sido afirmadas, y además sostenidas, todo a la vez: como son absolutamente vacías, su presencia o ausencia no modifica nada en nada, no se trata más que de nombres distintos para una misma nada. Este término trascendente «x», que se plantea en las doctrinas de la alienación ontológica como fundamento de nuestras determinaciones conscientes, puede en efecto recibir un nombre cualquiera, según el temperamento del filósofo: el alma de Stahl, el Dios de las causas ocasionales, el Dios de Descartes, el inconsciente, el juego de los órganos, son otros tantos ídolos que deben disolverse necesariamente en su propia vacuidad, y esa disolución se evidencia en el tránsito incesante que nos lleva de uno a otro. La dialéctica, que nunca pasa de ser una gran tautología, tiene aquí el éxito asegurado, pues las oposiciones absolutas –entre Dios, el inconsciente o el centro cerebral, por ejemplo– muestran carecer de toda seriedad, dado que los distintos términos corresponden de hecho a la misma realidad, o mejor dicho, a la misma irrealidad, al mismo fantasma, a la misma ilusión. «Es la diferencia del signo dado a lo desconocido lo que determina toda la distinción»[105], dice Maine de Biran, que, en otro pasaje, establece sucesivamente:

1°) La identidad entre las posiciones de Malebranche y de Stahl: «A pesar de la aparente distancia que separa el sistema de las *causas ocasionales* de aquel que atribuye al alma pensante, como causa eficaz, las funciones vitales u orgánicas, creo verlos reposar sobre bases similares y surgir de un mismo tronco». Esta base común sobre la que reposa la identidad de ambas doctrinas es el estatuto ontológico conferido al alma como principio de los actos, principio que ya no hace de ella una fuente inmanente de certeza absoluta, sino un término desconocido: «Tras haber apagado la llama que me alumbra sobre el principio interior de mis propios actos, iré, persiguiendo su sombra en *las tinieblas exteriores*, en busca de una causa fantástica, común, de todo lo que sucede en *mí* o en mis órganos, *sin mí* pero *a causa de mí*. De este modo, no quedando ya fundamento alguno para una *ciencia* propiamente di-

105. D 3, 216.

cha de mis *facultades* activas intelectuales, la metafísica deberá identificarse para mí con la *teología*, si soy Malebranche, o con la fisiología, si soy Stahl».

2º) La identidad de estas dos posiciones con la de Descartes: «Tratando en vano de concebir cómo el alma podría poner en juego y dirigir con tanta precisión unas fuerzas animales y unos nervios de los que no tiene conocimiento *objetivo* alguno... Descartes recurre a una fuerza eficaz suprema, cuya idea o modelo sólo puede en cambio haber encontrado en la experiencia o sentimiento de su propia fuerza»[106].

3º) Un psicoanálisis exhaustivo de la idea de inconsciente, idea que, en caso de estar fundamentada, significaría para la realidad humana una alienación ontológica comparable a la que implica la concepción del alma como término trascendente «x». El nuevo ídolo de los tiempos modernos no es más que otro nombre para una vieja entidad metafísica, y tal identidad de esencia y significado es lo que denuncia el genio profético de Biran cuando, explicando la génesis de la teoría de Stahl, dice de este último que, no sabiendo cómo conciliar los fenómenos finalistas que caracterizan la conciencia con las leyes de la materia bruta y viva, transfiere a esta «el principio activo e inteligente..., *asumiendo que a este principio no le es esencial conocerse para existir y para actuar*»[107].

4º) Una crítica del término trascendente «x» entendido no ya como el alma o el inconsciente, sino como lo «fisiológico»: «Otros... [atribuyen] al *juego de los órganos* todo este conjunto de actos, funciones y resultados, tanto si son orgánicos o ajenos al *yo* como si son intelectuales o acompañados de conciencia... Esta no será ya, pues, el alma de Stahl sino... las partes vivas unidas en sistemas y referidas a un centro común, de las que se dirá que

106. D 3, 63 y nota; 64, nota. La última proposición citada apunta hacia una teoría de la génesis de esta idea del alma como término «x», génesis que confirma la que ya hemos dado del ego trascendente (cf. *supra*). La tesis de Descartes es asimilada explícitamente a la de Stahl: «Stahl y Descartes parecen recusar igualmente la autoridad del sentido íntimo... Ambos suponen facultades o ideas *innatas* que preexisten en el alma... sin que necesiten, para existir, ser conocidas por esta alma» (*ibid.*).

107. D 3, 64; el subrayado es nuestro.

sienten (y muchas veces sin conocimiento del yo) las impresiones recibidas, que ejecutan o que incluso *determinan* y *quieren* los movimientos subsiguientes»[108].

El comentario de este último texto nos conduciría al núcleo mismo de la problemática biraniana relativa al cuerpo, y por lo tanto volveremos a él más adelante, pero aquí debemos señalar la modificación de valor que ha sufrido el principio trascendente de nuestros pensamientos al convertirse en un sistema de procesos fisiológicos. Así como la noche anhela en su desvelo someterse a la luz del día, así también el término trascendente que ha de dar cuenta de nuestra vida consciente no sólo está situado detrás de nosotros, sino asimismo delante, de suerte que ya no es simplemente un término trascendente «x», sino que ese «x» parece ahora determinarse –toda la crítica biraniana del cuerpo consistirá, a decir verdad, en mostrar que esta determinación es ilusoria–, pues ha encontrado cabida en el mundo objetivo. Lo «fisiológico» no es entonces, cuando pretendemos hacer de ello el principio de nuestros pensamientos, sino una realización grosera de lo trascendente nocturno, su encarnación inmediata e ingenua en un universo visible. Maine de Biran denuncia este nuevo subterfugio: «El metafísico que habla del alma abstraída del sentimiento del yo» corre el riesgo de verse «conducido a objetivar tal cosa en un punto del cerebro», se convierte en un «fisiólogo»[109].

¿Y por qué debe el metafísico exponerse a tal destino, por qué habría de ser la «metafísica» hermana del realismo materialista más grosero? Porque el alma, en cuanto término trascendente «x», no es más que una sombra. Semejante al alma de los muertos que, en las mitologías antiguas, vagan sin descanso en busca de un lugar donde tomar forma y de nuevo poder gustar, sentir y abrazar, así el alma de la metafísica no tiene consistencia ni ser, es leve, vaporosa, y si está en todas partes y se desliza incluso en los sueños de los vivos, es porque en realidad no está en ninguna parte; incapaz de ser cualquier cosa en absoluto, como lo es la pseudosubje-

108. D 3, 65.
109. D 3, 215-216.

tividad de los modernos, el alma aspira a la existencia, pero no es sino la nada: *necesitaría tener un cuerpo.* La construcción de una metafísica fisiologista, con su materialismo total, es tan sólo, como más tarde la filosofía contemporánea de la desesperación, una premonición de esta necesidad, *pero el cuerpo objetivo resulta ser precisamente como el universo, es aquello en lo que el alma no puede encarnarse, es aquello que el alma recorre en sus idas y venidas sin encontrar hogar ni descanso.* Necesitaría tener un cuerpo, pero asimismo los medios para poder satisfacer esa necesidad. La construcción de una ontología de la subjetividad, cuyas fases principales acabamos de replantear como hemos sabido, es lo que precisamente permitió a Maine de Biran llegar hasta un cuerpo que fuese el nuestro y que pudiese ser designado como la realidad del alma, como el ser auténtico del ego.

2
EL CUERPO SUBJETIVO

En lo concerniente a su determinación del cogito, Maine de Biran se opuso explícitamente a Descartes, a quien le reprocha una concepción estática del pensamiento, que muchas veces aparece en el autor de las *Meditaciones* como una sustancia cerrada sobre sí, cuya vida consiste en ser modificada por una sucesión de modos que no pasan de ser momentos de dicha sustancia y que no le permiten, en consecuencia, ninguna superación hacia otra cosa, ninguna *acción* sobre otra cosa, es decir, propiamente ninguna acción. La conciencia es un «yo pienso» y todas las modificaciones de la vida de la conciencia no son más que determinaciones del pensamiento, es decir, ideas. Cuando ya no se trata de concepciones propiamente dichas, sino de un deseo, de una acción, de un movimiento, la determinación cartesiana del cogito nos obliga a decir que en realidad se trata asimismo de ideas, a saber, la idea de un deseo, la idea de una acción, la idea de un movimiento. En cuanto a la acción o al movimiento considerados en sí mismos, estos ya no pertenecen a la esfera del cogito, ya no son determinaciones del pensamiento, sino determinaciones de la extensión. *El proceso normal que tiene lugar, por ejemplo, desde la idea de un movimiento hasta la ejecución real de ese movimiento, plantea, pues, un problema que no puede ser resuelto –ni siquiera considerado– dentro de la esfera de la subjetividad pura, y el cuerpo, que es el medio donde acontecen los movimientos reales, sólo tiene cabida en una filosofía que disponga de otra región ontológica distinta a la de la subjetividad.* En esta última, no hay lugar ni para la acción ni para el cuerpo, y si el yo quedase reducido a puro

pensamiento, se trataría entonces de un mero medio de modificaciones pasivas donde nuestros deseos podrían nacer pero jamás llegar a cumplirse.

Maine de Biran, que afirma la identidad entre el ser del ego y el ser de la subjetividad, no se decide en cambio a determinar el yo en tanto que sustancia modificada por accidentes. «¿Es el yo dado a sí mismo en el hecho primitivo en tanto que sustancia modificada o en tanto que causa o fuerza productiva de ciertos efectos?»[1]. La aspiración del pensamiento biraniano es precisamente determinar el cogito como poder de producción, determinación que venía ya implicada en la afirmación de la inmanencia de las categorías. El lugar central ocupado por la deducción de la categoría de causalidad, en efecto, prefiguraba la interpretación del ser concreto del ego como causa y, empleando los términos de Biran, como esfuerzo. El cogito cartesiano debía pues, sufrir una modificación de valor radical para plegarse a las exigencias del propósito fundamental del pensamiento biraniano. Le hacía falta despojarse de ese inmovilismo de la sustancia-pensamiento hasta convertirse en la experiencia misma de un esfuerzo en su realización, esfuerzo con el que, según Biran, empieza y termina el ser mismo del yo. «Este pensamiento primitivo, sustancial, que habría de constituir toda mi existencia individual, [...] yo lo encuentro identificado en su origen con el sentimiento de una acción o de un esfuerzo deseado»[2]. El ser del ego no se determina ya, pues, como un puro pensamiento cuya esencia se agotara en el conocimiento de la extensión y en la contemplación de las cosas; aparece ahora identificado con la acción mediante la que sin cesar modifico el mundo, aunque no sea más que para hacer posible en él la continuación de mi propia existencia, identificado con los movimientos que dirijo hacia el universo para alcanzarlo o para rehuirlo: es el elemento mismo de estos movimientos. El ego es un poder; el cogito no significa un «yo pienso», sino un «yo puedo».

En esta oposición clásica del cogito biraniano frente al cogito cartesiano, no es sin embargo donde reside la originalidad ni la profun-

1. E 25.
2. E 177.

didad de Maine de Biran. Muchos otros filósofos, y para empezar aquellos con los que él explícitamente dice entroncar –Schelling, Fichte, Cabanis, Destutt de Tracy–, habían ya determinado la conciencia del yo no como representación, sino como un esfuerzo, una fuerza, una vida, un acto. Si nos atenemos a este punto de vista de la interpretación de la conciencia como actividad y como esfuerzo, tendremos que reconocer que, dentro de la lista de filosofías de la acción, la de Maine de Biran es tan sólo una de ellas, y que podríamos citar otras muchas concepciones del mundo donde la oposición al pensamiento contemplativo y teórico ha dado lugar a desarrollos más ricos, más brillantes y, al parecer, más inspiradores. En cuanto a la profundidad de pensamiento, diremos que a nuestro juicio ésta no reside en tales oposiciones, en la contraposición, por ejemplo, de una antítesis «activista» frente a la tesis contemplativa o teórica. Las filosofías constituidas a partir de antítesis de este tipo pueden seducirnos un momento por la belleza de sus descripciones, el romanticismo de sus fórmulas, la amplitud de perspectivas que la misma inconcreción de sus puntos de vista les permite ofrecer, o incluso por las grandes divisiones que trazan en la humanidad entre sabios y héroes, por ejemplo, y que pueden exaltar la acción, glorificar el riesgo, preconizar el compromiso, dividir la historia a la luz de aquellos conceptos que han sido elegidos, pero no pueden lograr que todo eso que condenan deje de existir: la ingenuidad filosófica de tales desarrollos es justamente la de presentarnos una concepción de la naturaleza humana en lugar de la contraria, la de hacer que el hombre sea un ser que actúa *o* un ser que piensa. La profundidad del pensamiento es el rigor, y el único rigor que puede plantearse en una filosofía primera es el rigor ontológico, el que infaliblemente desecha las afirmaciones gratuitas, las oposiciones tentadoras o grandiosas. La filosofía de Maine de Biran no es una filosofía de la acción en contraposición a una filosofía de la contemplación o del pensamiento, sino que es una teoría ontológica de la acción. Su originalidad y su profundidad no residen en el hecho de haber determinado el cogito como un «yo puedo», como una acción y un movimiento; consisten en la afirmación de que el ser de este movimiento, esta acción y este poder, es precisamente el ser de un cogito.

La consecuencia ontológica de esta tesis es infinita: afirmando la pertenencia del ser del movimiento a la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad, Maine de Biran propone una teoría completamente nueva del modo de conocimiento en que el movimiento nos es dado. Este modo de conocimiento es precisamente el de la experiencia interna trascendental, de suerte que el movimiento nos es conocido de una forma inmediata, absolutamente cierta, y *su estudio queda comprendido dentro del proyecto de una filosofía primera*. Vemos asimismo, si tal es el ser originario y absoluto del movimiento, que este no precisa ser objeto de un pensamiento temático para ser conocido y, en sentido más general, que no pertenece en absoluto –a pesar de todo lo que se hubiese podido suponer al respecto– a la esfera del ser trascendente. El ser originario del movimiento no está constituido y, si tuviéramos que entrever ya mismo una de las múltiples consecuencias de esta tesis fundamental, diríamos que nos permite entender por qué, por ejemplo, los niños y los seres humanos en general realizan sus movimientos sin pensarlos, pero nunca sin conocerlos. Más aún, la dificultad existente a la hora de comprender cómo podemos disponer de nuestros poderes sobre el mundo, cómo podemos no sólo efectuar nuestros movimientos, sino previamente ser susceptibles de estar unidos a ellos, queda ahora aclarada. Estamos unidos a nuestros movimientos, no nos separamos de ellos en ningún momento mientras los efectuamos, estamos constantemente informados acerca de los mismos con un conocimiento del que hemos mostrado su originalidad y carácter excepcionales, a causa de que nosotros y tales movimientos somos uno, a causa de que el ser de estos movimientos –fenomenológicamente determinado según el modo de su aparecer, que es el de la experiencia interna trascendental– es el ser mismo de la subjetividad. Al mismo tiempo, comprendemos el carácter concreto de esta subjetividad, comprendemos que no tiene nada de abstracta, nada de intelectual, que no piensa el mundo a la manera de un filósofo que lo observara «desde lo alto» con su pensamiento, sino que esta subjetividad transforma el mundo, es una producción. En sentido inverso, tal producción no es el hecho ni la obra de una vida biológica, de un

inconsciente dinámico, de una voluntad de poder, de un impulso vital, de una Praxis indeterminada o en tercera persona, de cierta fuerza oscura cualquiera que sea, sino que esta fuerza es «*a sabiendas productiva*»[3], nunca hace más que lo que sabe, el menor de nuestros gestos cotidianos –que el hábito, la represión, o cualquier otra causa lo habrían determinado como inconsciente– pertenece en realidad a la esfera de transparencia y certeza absoluta de la subjetividad trascendental, su ser es el ser mismo de la verdad originaria.

El cogito biraniano no se opone en realidad al cogito cartesiano, no ha lugar, pues, a la oposición entre un «yo puedo» y un «yo pienso»; por el contrario, todo el análisis biraniano del esfuerzo tiene como resultado único y esencial la determinación de dicho esfuerzo como un modo de la subjetividad misma. Puede parecer, en muchos sentidos, que el pensamiento elaborado por Descartes es un pensamiento reflexivo, un pensamiento explícito de los objetos, es decir, un conocimiento temático de las determinaciones de la extensión. Aun cuando así fuera, aun si el cogito cartesiano fuera un cogito reflexivo, habría que reconocer que *el ser de esta reflexión es idéntico al ser del movimiento.* La estructura fundamental de la conciencia es en efecto siempre la misma, es siempre una experiencia trascendental y, cualquiera que sea el modo en que se exprese, nuestra vida no deja de ser una con esta experiencia. La reflexión es una intencionalidad, y lo que constituye su ser es el ser mismo de toda intencionalidad. La distinción entre un cogito reflexivo y un cogito prerreflexivo es equívoca. Conviene observar que antes de ser un conocimiento temático de aquello en cuestión –por ejemplo, del ego mismo–, la reflexión es primeramente una experiencia interna trascendental, y es en esta comprensión originaria de la reflexión donde podemos hallar una razón para afirmar que su ser es idéntico al de cualquier otra modalidad de la vida trascendental, al ser del movimiento, por ejemplo. Tal identificación no significa en absoluto que el movimiento sea conocido mediante una reflexión, lo cual sólo se nos

3. D 3, 71; el subrayado es nuestro.

podría objetar si se entendiera que la reflexión, en tanto que determinación de la subjetividad trascendental, es conocida a su vez mediante una reflexión. Bien al contrario, y puesto que toda determinación de la subjetividad es conocida en ella misma, el movimiento, que es una determinación tal, jamás es conocido, al menos en su ser originario, por medio de un pensamiento.

Se entiende así que las determinaciones del cogito propuestas por Maine de Biran y Descartes no se opongan en absoluto. Sólo cabe decir que, mientras que Descartes estudió el cogito de la reflexión, es decir, la reflexión en tanto que experiencia interna trascendental o, empleando un lenguaje impropio, el cogito prerreflexivo que es inmanente a toda reflexión y que constituye su ser mismo, Maine de Biran tomó el cogito en el movimiento o en relación con él, es decir, la experiencia interna trascendental que constituye todo el ser del movimiento subjetivo. Si hubiera que sacar una enseñanza de esta comparación entre el cogito biraniano y el cogito cartesiano, desearíamos que fuese la siguiente: *el «yo pienso» y el «yo puedo» tienen un mismo estatuto ontológico*, que es el de la subjetividad y el de las experiencias internas trascendentales de las que esta subjetividad es el medio. Sobre este medio, sobre su estatuto ontológico, sobre el modo fenomenológico según el cual se nos revela, los dos grandes filósofos franceses están de acuerdo: el fundamento de su pensamiento es la concepción de un proyecto común que se plasma en la ejecución de una inmensa reducción fenomenológica y que apunta a la elaboración de una ontología de la subjetividad. Sólo queda señalar que, en la realización de tal proyecto, Maine de Biran fue más fiel que Descartes a las exigencias filosóficas primeras que lo habían impulsado. Esta observación adquirirá toda su importancia cuando advirtamos que, precisamente por haberle dado a la intuición central del cartesianismo una significación radical, por haberse adentrado lo más posible en la exploración de la región de existencia absoluta que dicha intuición había sacado a la luz, por no haberse permitido nunca rebasar el círculo que los presupuestos de una ontología de la subjetividad asignaban a sus investigaciones, Maine de Biran, lejos de quedar coartado en el desarrollo de su análisis, pudo

profundizar en él hasta el «descubrimiento» del movimiento subjetivo, hasta la concepción de la teoría ontológica del cuerpo.

Descartes, sin embargo, hace caso omiso de las estructuras de la región privilegiada que el cogito acababa de revelar, se entrega, en su tratamiento del cuerpo, a unos constructos trascendentes que no pueden superar la reducción que opera toda filosofía auténtica. La teoría cartesiana del cuerpo, sobre la que volveremos más adelante, no tiene ya, por consiguiente, nada en común con la que el genio de Maine de Biran iba a elaborar, y, si no somos precavidos, la asimilación de las teorías ontológicas biranianas acerca de la subjetividad con la concepción cartesiana del cogito –aunque hayamos mostrado que dicha asimilación esté perfectamente fundamentada– amenaza con conducirnos a un grave contrasentido en nuestra interpretación del movimiento subjetivo. La determinación del movimiento como movimiento subjetivo significaría, en el cartesianismo, una mutilación del ser verdadero del movimiento o, si se prefiere, una puesta entre paréntesis de su ser real. Lo que subsiste del movimiento en el seno del cogito cartesiano es meramente la *idea del movimiento*. El movimiento real se efectúa en otro lugar, en la extensión, no siendo así el movimiento subjetivo sino el propósito interior (y de suyo ineficaz) de ese movimiento real. *El lugar donde se produce el movimiento real es el cuerpo*, lo que significa en el cartesianismo, así como en muchas otras filosofías, que el movimiento pertenece al ser trascendente, del que constituye una determinación. Efectivamente puede discutirse sobre la esencia de la extensión cartesiana como medio homogéneo de exterioridad recíproca, sobre la concepción de un cuerpo *partes extra partes*, sobre las consecuencias que de ello se derivan para la naturaleza del movimiento *en tanto que se realiza en el interior de tal medio.* Pero en cualquier caso no basta con poner en cuestión el mecanismo; una interpretación dinámica o estructural del movimiento no modificaría en nada lo esencial de esta concepción *mientras el cuerpo siga siendo un elemento del ser trascendente.*

La determinación biraniana del movimiento subjetivo es, por el contrario, una crítica radical de la concepción cartesiana del cuer-

po, ya que *excluyendo de la esfera del ser trascendente no la idea, sino el ser mismo y la realidad del movimiento, define el cuerpo real, y no la idea del cuerpo, como un ser subjetivo y trascendental.* Debe verse con claridad que únicamente en una filosofía que ha concebido la verdad originaria como un ser –el ego trascendental como un *sum*, y no como un sujeto lógico y como una nada– es dable la posibilidad de culminar esta obra de determinación de la subjetividad y de no retroceder ante el aparente absurdo que consiste en dar al conocimiento ontológico y originario el nombre de cuerpo. Tal es, efectivamente, en su desarrollo ontológico, la intuición que se encuentra a la base del pensamiento biraniano: el reconocimiento de una esfera original de existencia que es la de la subjetividad; la concepción dentro de una ontología fenomenológica del ser de esta subjetividad, que se revela como idéntico al ser del ego; la comprensión de las estructuras del ego como estructuras y ser del conocimiento ontológico; la determinación del ser del conocimiento ontológico, que es el del ego, como el ser mismo del cuerpo; y, por último, la identidad del conocimiento ontológico con la naturaleza ontológica de este cuerpo.

Queda patente así la solidaridad que existe entre la teoría del cuerpo y la ontología biraniana tomada en su conjunto. Esta solidaridad se manifiesta asimismo en la cuestión que constituye uno de los temas principales del *Essai*: el «*origen del conocimiento que tenemos de nuestro propio cuerpo*»[4]. El cuerpo –esto es, para Maine de Biran, el movimiento sentido en su acontecer, el sentimiento del esfuerzo– nos es dado según un modo de conocimiento que precisamente deseamos determinar, y este *problema de nuestro saber primordial del cuerpo* es a la vez el *problema de la naturaleza ontológica del cuerpo*, puesto que en una ontología fenomenológica el ser está únicamente determinado por el modo en que éste se nos da. La respuesta biraniana a estos dos problemas, que son en realidad uno solo, es que el cuerpo se nos da en una experiencia interna trascendental, que el conocimiento que tenemos

4. Título dado por E. Naville al capítulo III de la sección II de la primera parte del *Essai*.

de él es verdaderamente un conocimiento originario y, por consiguiente, que el ser del cuerpo pertenece a la región ontológica donde son posibles y acontecen tales experiencias internas trascendentales, es decir, a la esfera de la subjetividad. El ser fenomenológico (es decir, originario, real y absoluto) del cuerpo es, pues, un ser subjetivo. Con ello se afirma asimismo la *inmanencia absoluta del cuerpo*, afirmación que implica el rechazo de todos los análisis presididos por la presuposición de que el cuerpo sea en su ser originario algo trascendente, la cual casi siempre viene implícita, pues, entre las muchas afirmaciones que se dan por sentadas, ocupa sin duda un lugar de honor aquella de que el cuerpo es una cosa, una realidad constituida y una parte del mundo. La pertenencia del cuerpo originario a la esfera de inmanencia absoluta de la subjetividad trascendental significa que los fenómenos relativos al cuerpo, o mejor dicho, que los fenómenos del cuerpo pertenecen a un orden de hechos «en relación de conocimiento inmediato consigo mismo» y, en consecuencia, nos vemos conducidos a formular ciertos resultados decisivos:

1º) *El movimiento es conocido por sí mismo*; no es conocido por ninguna otra cosa, por una mirada de la reflexión, por ejemplo, ni por una intencionalidad de cualquier tipo que se dirigiera sobre el mismo. Ninguna distancia fenomenológica viene a interponerse entre el movimiento y nosotros; el movimiento no es algo trascendente.

2º) *El movimiento nos pertenece*. Nuestro cuerpo es el conjunto de poderes que tenemos sobre el mundo. Pero ¿cómo están previamente esos poderes en nuestro poder?, ¿cómo son verdaderamente los nuestros?, ¿cómo podemos efectivamente ponerlos en ejecución y, a través de ellos, acceder a las cosas, cualquiera que sea el carácter de ese acceso, positivo o negativo, según pretendamos apoderarnos de los objetos o apartarnos de ellos? El problema con el que aquí topamos no es un problema nuevo cuya solución exigiera la elaboración de una nueva problemática; es siempre el mismo, es el problema central del análisis biraniano, a saber, el del conocimiento originario de nuestro cuerpo. La crítica de la teoría del conocimiento de nuestro propio cuerpo propuesta por Condillac

ofrecerá a Maine de Biran una nueva oportunidad para formular sus tesis fundamentales. Si bien el hombre de Condillac está afectado por múltiples sensaciones, estas no llevan en sí característica alguna que nos permita localizarlas en un punto determinado. Lo que nos impulsa, según Condillac, a ir más lejos de estas sensaciones y a determinar detrás de ellas esa realidad que nos muestran y en la que se localizan, es la sensación de solidez cuyo órgano es la mano. Situándose sobre las diferentes partes de nuestro cuerpo, nuestra mano nos revela paulatinamente, a través de la sensación de solidez, el ser de nuestro cuerpo y sus formas reales. Nuestra mano es así el instrumento del conocimiento de nuestro propio cuerpo. *Pero el cuerpo originario no es ese cuerpo cuyas partes son así circunscritas por el desplazamiento de nuestra mano, sino que es en cambio la mano misma en tanto precisamente ésta se sitúa sobre nuestro cuerpo o sobre otras cosas para delimitar sus contornos.* El problema de la naturaleza de nuestro cuerpo originario (es decir, del conocimiento originario de nuestra mano, por ejemplo) es completamente silenciado por Condillac, cuya teoría no es así más que una larga circularidad, pues presupone lo que pretende explicar. La mano, órgano según Condillac de la sensación de solidez, es el instrumento que nos permite determinar las partes de nuestro cuerpo, «*pero ¿cómo se conoce primero este instrumento?*».

Pregunta decisiva, como vemos, y que enlaza con esta otra cuestión que Maine de Biran plantea a Condillac, también a propósito de la mano: «*¿Cómo ha podido un órgano móvil cualquiera ser constantemente dirigido sin ser conocido?*»[5]. El movimiento de la mano ciertamente no es conocido en el sentido concreto de no estar constituido, pero si podemos dirigirlo, ¿no se debe acaso a que tenemos constancia de él, a que poseemos un saber primordial acerca de él que es precisamente esa clase de saber en que no interviene distancia fenomenológica alguna, en que no se realiza constitución alguna? El movimiento de la mano se conoce sin que sea aprehendido en un mundo, es dado inmediatamente en la *experiencia interna trascendental que coincide con el ser mismo*

5. D 4, 6; 7; el subrayado es nuestro.

de este movimiento. Dado que no está constituido, dado que es una experiencia interna trascendental, el movimiento de la mano no tiene nada que ver con un desplazamiento en el espacio objetivo o en un medio trascendental cualquiera: el movimiento originario y real es un movimiento subjetivo. Por eso mismo está en mi poder, pero no del modo como los objetos, por ejemplo, están a merced de cierto poder que sería el mío, sino en el sentido de que él mismo es ese poder, que él mismo tiene las cosas a su merced. Así, la tesis del movimiento subjetivo tiene esta otra consecuencia:

3º) *El movimiento no es un intermediario entre el ego y el mundo, no es un instrumento.* Suele caracterizarse el cuerpo diciendo que es el instrumento de mi acción sobre el mundo, que por mediación de él puedo modificar el mundo en el sentido que me convenga. También se dice que mi cuerpo es el «vehículo» de mi poder sobre el mundo. Pero acerca del ser de este «instrumento», de esta «mediación», de este «vehículo», ciertamente eludimos dar detalles. Lo que debe entenderse por tales términos es evidente, pero lo que ya no se nos dice es por qué cualquier persona sabe cómo proceder al respecto, *por qué el movimiento mediante el cual un ser humano realiza cualquier acción no plantea para él problema alguno.* Si yo ejecuto mis movimientos sin pensar en ello, no es porque estos movimientos sean mecánicos o inconscientes, sino porque su ser pertenece íntegramente a la esfera de transparencia absoluta de la subjetividad. No hay intermediación entre el alma y el movimiento, porque entre ellos no hay distancia ni separación. El alma, por tanto, no necesita de intermediario alguno para ejecutar sus movimientos. El cuerpo, en calidad de intermediario entre el alma y los movimientos mediante los que esta alma actúa en el mundo, no existe, no es más que una ficción del pensamiento reflexivo. Los niños no tienen conciencia alguna de un cuerpo que sea el conjunto de medios que deben emplear para hacer tal o cual cosa, para conseguir tal o cual resultado. *Nuestras acciones se realizan sin que tengamos que recurrir a nuestro cuerpo como medio.* No tenemos necesidad alguna de pensar sobre este medio o cuerpo, éste nunca es para nosotros un problema ni un elemento para resolver un problema. Nuestros mo-

vimientos se realizan espontáneamente, naturalmente, no tienen «instrumentos» que nos sirvan para ejecutarlos: «El alma –dice Maine de Biran– no piensa de antemano en el objeto de su querer o en los instrumentos que deban ejecutarlo y que no conoce»[6]. Así pues, el ego actúa directamente sobre el mundo. No actúa por mediación de un cuerpo, no recurre en la realización de sus movimientos a ningún medio: él mismo es ese cuerpo, ese movimiento, ese medio. Ego, cuerpo, movimiento, medio, son una y la misma cosa, y esta es muy real: no se disuelve en la noche del inconsciente ni en el vacío de la nada, es un ser, y ese ser es el de todo lo que nos es dado en una experiencia interna trascendental, es el ser mismo del ego.

El cuerpo no es un instrumento, pues aquello que llamamos instrumento está siempre al servicio de alguna otra cosa que lo utiliza. En esta relación de uso, esa otra cosa –es decir, el sujeto, el pensamiento, etc.– que pondría el cuerpo a su servicio, debería tener, por hipótesis, el conocimiento de este cuerpo en tanto que realidad diferente de sí, es decir, en tanto que una realidad trascendente. Convertido en instrumento, el movimiento del cuerpo sólo podría sernos dado en una experiencia trascendente. El tema del pensamiento sería entonces tal instrumento y no ya el fin de la acción o movimiento que quiere realizar, lo cual es absurdo, pues, suponiendo que el sujeto pudiese pensar a la vez el medio y el fin de su acción, *él simplemente se la representaría*, se representaría su fin y los medios de alcanzarlo, pero no actuaría jamás. Tal pensamiento del fin y del medio indudablemente existe, pero *el pensamiento del movimiento no es el movimiento*, éste es un fenómeno absolutamente nuevo en relación con aquél, y la cuestión es precisamente tal fenómeno. La concepción del cuerpo como instrumento de nuestra acción constituye, pues, un elemento de nuestra representación del movimiento, pero jamás puede convertirse en una teoría del movimiento real en sí.

Vamos viendo así, cada vez con mayor claridad, como la teoría ontológica del movimiento subjetivo, lejos de reducir el movimien-

6. E 194, nota.

to a su idea, nos permite concebir, por el contrario, el único fundamento posible de la realidad del movimiento y de nuestro cuerpo. Afirmar que el cuerpo no es un intermediario entre el alma y su acción sobre el universo, no significa negar la realidad del cuerpo: significa afirmar que el cuerpo constituido (sobre el que volveremos) no es nuestro cuerpo originario, que el ser de este último debe estar exento de toda constitución para identificarse con el poder de constitución en sí, con el medio donde tal constitución tiene lugar. Únicamente con esta condición podrá el cuerpo actuar sobre el universo, con la condición de no ser una masa trascendente –de nervios y músculos, por ejemplo– que en absoluto vemos cómo podría la subjetividad poner en marcha a fin de producir un desplazamiento o una modificación cualquiera en el mundo. Negar que un instrumento o que un término intermediario venga a interponerse en la acción entre la subjetividad absoluta y su mundo, significa dar su significación radical a la tesis de la inmanencia absoluta del cuerpo –tesis que precisamente nos privaba del derecho a establecer cualquier separación entre el ser de la subjetividad absoluta y el ser de nuestro cuerpo originario–; significa comprender que es imprescindible la condición de que el ser del movimiento sea «lo más cercano a nosotros» para que tal movimiento sea posible como movimiento real, y no como movimiento en idea; significa comprender cómo es posible que este movimiento sea el nuestro, que podamos estar unidos a él y tomar posesión de él, y que tengamos en definitiva un conocimiento interior del mismo que comienza y concluye en él. «Tomamos posesión de él» porque en realidad nunca estamos separados de él, lo conocemos mientras tiene lugar y tal conocimiento es perfecto, pues el ser del movimiento es una efectividad fenomenológica cuyo ser íntegro consiste precisamente en sernos dado, y sernos dado en una experiencia interna trascendental; este movimiento es el nuestro, porque su ser así definido es el ser mismo del ego, cuya vida no es sino la vida misma de la subjetividad trascendental en todas sus modalidades y determinaciones; este movimiento es real, de una realidad tan absoluta como la de la subjetividad, y aquello que lo contrapone a un movimiento meramente representado es precisamente el no pertenecer como este úl-

timo a la esfera del ser trascendente. He aquí el sentido pleno que tiene afirmar que el ser del movimiento es un ser subjetivo.

La afirmación de la inmanencia absoluta del cuerpo originario es la base del cuestionamiento de las tesis humeanas relativas al principio de causalidad. La crítica biraniana no consiste en una refutación palabra por palabra de las proposiciones expuestas por Hume, sino en una destrucción, es decir, en una elucidación de los horizontes filosóficos en cuyo interior tiene lugar la tentativa de Hume orientada a determinar y captar el origen de nuestro principio de causalidad. Por ello, esta crítica es en realidad una investigación ontológica, que nos mostrará sobre qué planos Hume plantea sus problemas y ubica los diversos elementos que intervienen en su solución o en su enunciado, y que el fracaso con el que tropieza y que nos quiere presentar como definitivo (en tanto que implicado de algún modo en la naturaleza de las cosas) se debe de hecho a la inadecuación que existe entre tales problemas y los planos ontológicos sobre los que pretende resolverlos. Esta deficiencia en la elucidación ontológica es lo que precisamente conduce a Hume a sostener acerca del movimiento tesis diametralmente opuestas a las formuladas por Biran en el *Essai*.

Ya de entrada, para Hume, el movimiento no es conocido por sí mismo, tesis que en la ambigüedad de su terminología se expresa con la afirmación de que el efecto no podría estar previsto en la energía de su causa. Tal terminología parece tener su origen en la descripción de los fenómenos exteriores. En todo proceso objetivo se distingue un estado inicial considerado como la causa de un estado final, pero cuando tomamos este último no encontramos en él aquel primer estado que se suponía que lo determinaba causalmente, o bien, en sentido inverso, cuando analizamos la causa, no vemos por qué viene seguida por tal efecto. La idea de causalidad debe, pues, venir de otra parte y Hume se ve obligado a conjeturar *otro proceso*, para cuya descripción carece, desafortunadamente, de un horizonte ontológico en cuyo interior pueda darse correctamente. Este otro proceso es precisamente el del movimiento corporal, que el análisis de Hume, lastrado con la tradición del dualismo cartesiano, divide en una primera fase que es la voluntad o el

deseo de realizar el movimiento, y una segunda fase que consiste en el proceso material correspondiente. Examinando la voluntad o el deseo, Hume no encuentra nada allí que nos permita considerarlo como la causa del movimiento físico subsiguiente, de forma que aquí de nuevo «nunca hubiésemos podido prever el efecto en la energía de su causa»[7]. Es cierto que experimentamos la influencia de las voliciones sobre los órganos corporales, del mismo modo que experimentamos todos los procesos naturales, pero esta influencia que se encuentra a la base de la ejecución de todos nuestros movimientos es para nosotros misteriosa: «Estamos condenados a ignorar eternamente los medios eficaces a través de los cuales se efectúa esta operación tan extraordinaria; tan lejos nos hallamos de tener el sentimiento inmediato de la misma»[8].

Esta última frase es particularmente importante, pues en ella sale a la luz la solidaridad existente entre la tesis que afirma que no tenemos el sentimiento inmediato del movimiento y la que plantea que lo ignoramos todo acerca de los instrumentos a través de los cuales se realiza dicho movimiento. Más aún, resulta que justamente porque no tenemos ningún conocimiento de esos instrumentos, Hume afirma que el sentimiento inmediato del movimiento no nos puede ser dado. Y en efecto, no acertamos a ver como, en la ontología empirista, que únicamente conoce el ser trascendente de la naturaleza, podría haber lugar para una interpretación correcta de este sentimiento inmediato del movimiento, es decir, para el movimiento subjetivo. Para hacer justicia a este último y poder reconocer su papel fundamental, haría falta disponer de una ontología de la subjetividad y no ya de una concepción empirista de la vida interior, concepción que asimila dicha vida a un medio trascendente habitado por seres vinculados mediante relaciones exteriores. Es significativo, no obstante, que el argumento propuesto por Hume haga referencia a los instrumentos de nuestra ac-

7. D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano. Séptimo ensayo: De la idea de poder o de relación necesaria*; citado por Maine de Biran en E 229; cf. también D 3, 236, nota.

8. D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*; citado por Maine de Biran en E 230.

ción, es decir, al cuerpo considerado como un conjunto de masas trascendentes, como un «juego interior de nervios y músculos que la voluntad habría de poner en acción en los movimientos de nuestros miembros»[9]. Nosotros hemos mostrado precisamente que no interviene instrumento alguno en la realización de nuestros movimientos y que *esta ignorancia en la que nos encontramos acerca del cuerpo del anatomista o del fisiólogo es precisamente la condición para que nuestra acción pueda tener lugar.* Esta acontece como una experiencia subjetiva, que tiene tanta relación con un juego de nervios y músculos como la que pueda tener nuestro cuerpo originario con un proceso en tercera persona y con los elementos materiales que lo soportan: «¿Qué tipo de analogía existe entre el conocimiento representativo de la posición, juego y funciones de nuestros órganos, tal como puede conocerlos un anatomista o un fisiólogo, y el sentimiento íntimo de la existencia que corresponde a estas funciones?»[10].

Si hacemos, pues, inventario de los elementos con los que cuenta Hume para explicarnos o simplemente describirnos la realización de nuestros movimientos, advertimos que el filósofo británico sabe ciertamente poco al respecto, ya que, en rigor, no conoce ninguno de sus elementos. Hume ignora por completo los instrumentos de nuestros movimientos y, en este punto, sólo podemos darle la razón en tanto que el término «instrumento» comporte una significación trascendente; más aún, puesto que carece de una ontología de la subjetividad, ignora igualmente el sentimiento del movimiento en el transcurso de su realización, lo cual da ocasión a Maine de Biran para hacerle caer en su propia trampa, ya que si fuese cierto que desconocemos por completo los instrumentos de nuestras acciones, no vemos por qué siquiera se nos ocurriría buscarlos y conocerlos, a no ser que *por otro lado* nos llegase el sentimiento de estas acciones en su propia realización. De nuestro movimiento «*podemos tener el sentimiento sin conocer en absoluto los medios*»[11], texto decisivo que contiene lo

9. *Ibid.*
10. E 231.
11. E 230; el subrayado es nuestro.

esencial del pensamiento biraniano acerca del problema del cuerpo originario. ¿Qué le queda entonces a Hume? ¿Cómo, desde su punto de vista, le sería posible al hombre actuar? ¿Cómo podría estar en posesión y en poder de sus movimientos: no tiene el sentimiento de estos movimientos y, en cuanto a los medios e instrumentos, no los conoce? En rigor, Hume ni siquiera debería hablar de nuestro deseo, de nuestras ganas de realizar un movimiento, pues no dispone de teoría alguna que pueda dar cuenta de la pertenencia a un yo de sus estados físicos. ¿Se dirá entonces que, para Hume, aquel que actúa conoce al menos los resultados de su acción en cuanto fenómenos naturales?

Aquí queda al descubierto la ruina total –justo en el terreno en que debería imponerse– no sólo del empirismo, sino también de *toda aquella filosofía que no haga del movimiento una experiencia interna trascendental, es decir, que no tenga los medios de determinarlo originariamente como una modalidad de la vida misma del ego*. Si consideramos los efectos producidos en el mundo por nuestras acciones, estos se nos manifiestan como acontecimientos naturales, pertenecen al ser trascendente de la naturaleza y en absoluto vemos, desde este punto de vista, qué podría diferenciarlos de cualquier otro fenómeno espacio-temporal. El movimiento de mi mano como desplazamiento objetivo es un movimiento en tercera persona y la relación de dependencia que lo une con el ego –relación que precisamente debe hacerlo aparecer como un «efecto» de la acción de dicho ego– es un completo enigma. ¿Dónde, pues, podría residir el principio de distinción entre un movimiento tal –el movimiento de mi mano que traza, por ejemplo, estos caracteres sobre el papel– y el de la lluvia que veo caer ahí fuera? ¿Qué me permite relacionar uno en lugar del otro de estos movimientos con el ego? ¿Qué me permite decir que el primero es un efecto de mi acción, mientras que no es tal el caso para el segundo? La primera condición que debe satisfacer una teoría del movimiento del cuerpo propio, es la de poder dar cuenta del sentimiento de aquel movimiento que yo realice, de aquel poder en ejercicio que sea precisamente el mío. Esta condición sólo puede ser satisfecha si el movimiento es originaria e inmediatamente co-

nocido y vivido como una determinación de la vida concreta del ego. Una vez que abandonamos esta esfera de inmanencia absoluta, el movimiento es ya un fenómeno ajeno, asimilable a cualquier otro acontecimiento del universo, y si existe un movimiento trascendente que deba ser por el contrario constituido como emanado del yo, como «efecto» de su acción, vemos que tal constitución reclama un fundamento que se encuentra precisamente en el ser originario del movimiento subjetivo. Por lo que respecta al poder de mi cuerpo, sigue siendo verdadero y necesario afirmar, situándose en un punto de vista originario, que este «poder sólo es conocido y presentido en la medida que nos situemos en el lugar del ser motor; el esfuerzo o el movimiento es en cambio representado cuando nos separamos por completo de aquel ser al que se lo atribuimos; así, por el hecho mismo de que este último es *conocido como objeto* o fenómeno ajeno, no puede ser *sentido* en su causa ni, por consiguiente, puede ser su causa conocida en él tal como él es conocido»[12].

El problema es, pues, a ojos de Maine de Biran, un problema ontológico: en la medida que no hemos determinado el movimiento en su ser originario, en su pertenencia a la esfera de subjetividad trascendental, en la medida que no hemos efectuado una distinción rigurosa entre este elemento originario del movimiento como «sentido» y, del otro lado, el ser del movimiento constituido que se nos manifiesta en la región trascendente del mundo, resulta inevitable, en el análisis del movimiento de nuestro propio cuerpo, ir de confusión en confusión, como le sucede a Hume, y como le sucede también sin duda a casi todos los sistemas filosóficos que han abordado este problema sin disponer de los únicos horizontes ontológicos que pueden permitir plantearlo correctamente. El análisis de Hume es exacto, dentro de determinados presupuestos filosóficos nunca explicitados y que se hunden en una oscuridad ontológica total: «Teniendo en cuenta tan sólo esta representación, y considerando el movimiento exterior como un efecto, cuya causa sería supuestamente la voluntad, es efectiva-

12. E 231-232.

mente correcto decir que el poder no puede ser conocido en el efecto y viceversa, pues estas dos concepciones son heterogéneas: una se funda exclusivamente sobre un sentido interior y la otra sobre un sentido exterior». Es al restablecer «la homogeneidad entre los dos términos de la relación primitiva de causalidad», al reingresar «en el hecho de conciencia», como «el sujeto del esfuerzo se apercibe interiormente como la causa de un movimiento». Si Hume no reconoció la realidad del esfuerzo en su revelación inmediata a sí como poder de producción, fue porque no disponía de una ontología para esta esfera de existencia de la subjetividad, en cuyo interior el ser del movimiento nos es dado originariamente: «Si [Hume] rehúsa admitir la existencia de esta causa [el yo que hace el esfuerzo], es porque quiere concebirla conforme a *una idea que no es la suya propia, o por medio de cierta facultad ajena al sentido propio e inmediato en el que reside tal causa*»[13].

La afirmación según la cual el ser originario del movimiento nos es dado en una experiencia interna trascendental y nos es conocido por sí mismo, confiere al pensamiento biraniano su carácter genuino que lo sitúa tan lejos del empirismo como del intelectualismo. En estas dos filosofías, en efecto, *el movimiento es conocido por otra cosa distinta de él*: por la sensación muscular en un caso y por la inteligencia en el otro. Esto no significa que el intelectualismo se desentienda de la sensación muscular: su psicología es una psicología empírica, y el intelectualismo se conforma con mostrar que tal psicología no es completa y que, en el caso que nos ocupa, la sensación muscular no puede adquirir su significado –que es el de hacernos conocer el movimiento– a menos que sea sometida a la acción de la categoría. El movimiento que el intelectualismo trata así de reconstruir no es, en realidad, sino una mera representación del mismo, mientras que su ser y el problema de su conocimiento se le escapan de cabo a cabo.

La superación de las concepciones de la psicología clásica por parte de la interpretación biraniana del movimiento sólo podrá ser real si previamente logramos dar a dichas concepciones una signi-

13. E 231, 232, 233; el subrayado es nuestro.

ficación verdaderamente filosófica. ¿Y cómo lograrlo sino remitiéndonos a J. Lagneau, el más profundo de los neokantianos franceses, quien, además, meditó largamente las tesis biranianas que nosotros, con recursos infinitamente más limitados, nos esforzamos en repensar? El privilegiado encuentro que nos ofrece la *Leçon sur la perception* con su discusión explícita de los problemas de la sensación muscular y del movimiento, nos mostrará hasta dónde llegó el genio de Lagneau en su comprensión de la filosofía biraniana del esfuerzo, pero asimismo cuáles fueron los límites de esa comprensión, por qué en el horizonte filosófico francés de finales del siglo XIX tales límites debían ser necesariamente trazados y, por último, qué consecuencias iban a provocar en el desarrollo de la psicología en general y de la teoría del cuerpo y del movimiento.

La discusión planteada en la *Leçon sur la perception* respecto al «sentimiento de la acción» se ciñe por completo a la cuestión de saber si el movimiento es o no eso que hemos llamado una experiencia interna trascendental, y se desarrolla en una doble dirección. En un primer momento, Lagneau comprende la necesidad de responder afirmativamente al interrogante que nos plantea: «¿Podemos sentir nuestra acción?». A pesar de las dudas que surgen de inmediato –«¿No hay contradicción en sentirse actuando? ¿Qué es sentir sino experimentar una modificación sufrida?»–, afirma en seguida tras estas preguntas: «Sin embargo, sentimos perfectamente nuestra acción». Tal toma de posición procede de un argumento biraniano cuyo admirable rigor ha comprendido Lagneau mejor que cualquier otro y que desecha definitivamente la tesis según la cual el movimiento podría ser conocido por la sensación muscular, es decir, por algo que no sea él mismo: las sensaciones musculares que nos informan de las modificaciones sobrevenidas en nuestros músculos son las mismas, cualquiera que sea el origen de tales modificaciones, sean efecto de nuestra voluntad o de una causa exterior. Para que tales modificaciones puedan presentársenos precisamente como un efecto de tal acción, es necesario que estén ligadas a la idea de esta acción, idea que debe llegarnos por otro lado. «Para que la idea de que la acción produce un efecto es-

té unida a la sensación de ese efecto, *es necesario que tal acción nos sea revelada de otro modo que por su efecto, que nos sea revelada en sí misma*»[14].

Admirable comentario del pensamiento biraniano, sin duda; pero ¿cómo puede Lagneau afirmar que el movimiento, la acción o el esfuerzo son conocidos por sí mismos, cuando él carece por completo de una ontología de la subjetividad? ¿Por qué motivación intelectual se vería conducido a hacer de la psicología una fenomenología trascendental, cuando él filosofa desde una perspectiva kantiana, recién introducida en Francia, y en la que sólo cabe una psicología empírica? Este es el segundo momento del análisis de la *Leçon sur la perception*, en el que vemos el pensamiento de Lagneau apartarse totalmente de la teoría del movimiento como experiencia trascendental, al mismo tiempo que pretende conservar los puntos que únicamente esta teoría podía permitirle fijar. Tras haber afirmado que tenemos el *sentimiento* de nuestra acción muscular, Lagneau declara que no hay nada de eso: «No nos sentimos activos, nos juzgamos como tales». Si la sensación muscular no puede dar cuenta del sentimiento que tenemos de producir un movimiento del cual somos su causa, no es porque tengamos la revelación de ese movimiento en una experiencia inmediata, sino porque a la sensación muscular se le añade un juicio que une a dicha sensación la *idea* de que nosotros somos su causa y de que ella es el efecto de nuestra acción. «Sentirse activo es experimentar ciertas modificaciones juzgando que estas resultan del pensamiento, que resultan de él necesariamente, que son sus efectos, que entre el pensamiento y estas modificaciones existe una relación de causalidad, una relación necesaria, cuya concepción y afirmación son ineludibles para el pensamiento. La idea de acción implica la de causalidad; la idea de causalidad implica la de necesidad; pero la necesidad no puede ser sentida, sino que se afirma que debe serlo»[15].

Mostremos para empezar, por brillante que sea el texto en que la formula, que la solución dada no es tal. Se trataba, tanto para

14. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, 135.

15. *Ibid.*, 136.

Lagneau como para Maine de Biran, de comprender por qué, cuando realizamos un movimiento, las sensaciones que supuestamente traducen las modificaciones sobrevenidas en nuestros músculos son determinadas como efectos de nuestra acción, y cómo pueden ser distinguidas de sensaciones musculares análogas que no sean consecuencias de un deseo del sujeto. La respuesta de Lagneau es que a la sensación muscular se le une, en el primer caso, la idea misma de que es un efecto, idea que expresa que tal sensación está ahora ligada en una relación de causalidad con nuestro deseo y con las determinaciones de nuestro pensamiento. Pero ¿por qué esta idea de causalidad sería aplicada a la sensación muscular para hacerla aparecer como un efecto de mi deseo *en el caso en que efectivamente soy yo quien actúo*, y no así en el caso contrario, cuando una causa exterior por ejemplo ha producido en mí las mismas sensaciones musculares que habría determinado un movimiento voluntario? Si bien los dos elementos de que dispone Lagneau –la sensación muscular y la idea de causalidad– son los mismos en ambos casos, el primero por hipótesis, el segundo porque es una idea universal siempre idéntica a sí misma, ¿por qué somos entonces capaces de diferenciar estos dos casos, de decir unas veces que somos nosotros los que actuamos y otras veces que no somos nosotros, sino que el efecto ha sido producido por alguna otra cosa en nosotros? Existen dos juicios diferentes, pero ¿cuál es la verdad de estos juicios, cuál es su fundamento? Si, cuando yo actúo, yo juzgase que la modificación producida en mí por esa acción es el resultado de una causa exterior, ¿dónde está el principio de mi error, en qué consiste, cómo puedo reconocerlo o evitarlo? Y si, cuando una causa ajena produce en mí una cierta impresión, yo vinculase mediante un juicio esta impresión a una acción que emana de mí, e hiciese de la acción causa y de la impresión efecto, ¿cómo podría de nuevo aquí percatarme de que me equivoco? ¿Cómo, si no tengo un conocimiento originario de mi acción en sí, si esta acción no me es dada primero en una experiencia interna trascendental, de tal forma que este saber primordial y absolutamente cierto pueda convertirse en fundamento de todos los juicios que yo pudiera sostener sobre la relación de dependencia que une

mis sensaciones musculares a mis movimientos? Yo no actúo porque juzgue que actúo, sino que yo juzgo que actúo porque efectivamente actúo. De lo que se trata es de mi movimiento efectivo, y únicamente una ontología de la subjetividad y, dentro de ella, una teoría del movimiento subjetivo puede explicarnos cómo tal movimiento es al mismo tiempo un saber, cómo, por tanto, no es conocido ni por la sensación muscular ni por un juicio, sino que resulta ser en cambio *aquello que hace posible la intervención de un juicio mediante el que la sensación muscular será considerada como un efecto.*

Lagneau no rechazó la teoría del movimiento subjetivo, pero el horizonte ontológico en cuyo interior filosofaba no le permitió siquiera que una teoría así se le pasara por la cabeza. La deficiencia ontológica de los presupuestos kantianos en relación con el problema de la subjetividad impidió a Lagneau comprender el fondo del pensamiento de Maine de Biran, e incluso lo condujo a cometer al respecto un error histórico y técnico tan significativo como grave. Comentando el fenómeno del esfuerzo, cuyo papel central en la elaboración de la teoría ontológica del cuerpo y en la elucidación del ser del ego ya hemos visto, Lagneau dice: «En eso que [Maine de Biran] llama la sensación del esfuerzo muscular es donde se produce, según él, la revelación del yo a sí mismo», y añade poco después: «Pero lo que Maine de Biran no ha advertido es que este conocimiento no podría ser llamado sensación. No nos sentimos activos, nos juzgamos como tales»[16]. (Error histórico grave, pues *Maine de Biran jamás llamó sensación al sentimiento de la acción muscular*; toda su filosofía consiste precisamente en la afirmación de que el sentimiento de la acción no se deriva de una sensación, sino que la acción es conocida en sí misma en cuanto perteneciente a la esfera de la subjetividad, en cuanto un hecho en relación de conocimiento inmediato consigo mismo. Que este modo de conocimiento no pueda ser designado con el término «sensación», es lo que Biran afirma expresamente en un texto ya citado y del que aquí recordamos la proposición esencial: «Hace falta,

16. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, 136.

pues, un nombre para este conocimiento interior, puesto que el de *sensación* no puede expresarlo todo»[17]. Error significativo, por otra parte, pues si Lagneau se vio llevado a cometerlo no es en su caso por ignorancia o improbidad, sino porque, desde una perspectiva kantiana, no existen más que dos fuentes de conocimiento: la sensación y el juicio. Y así como Lagneau, comprendiendo que no podemos reducir nuestro sentimiento de la acción a una sensación muscular, se vio obligado a convertirlo en el producto de un juicio, asimismo tuvo que pensar necesariamente que Biran, apartándose radicalmente de una filosofía que considera el esfuerzo como un sentimiento compuesto en el que uno de sus elementos consistiría en un juicio intelectual, tan sólo podía entonces haber reducido el ser de este sentimiento al ser de una sensación).

Con ello, el análisis de Lagneau se hunde en una profunda contradicción: tras haber dicho que «no hay que confundir la sensación muscular con el sentimiento de la acción», que es propiamente lo que Maine de Biran le ha enseñado, ahora le reprocha en cambio el haber cometido esa misma confusión. Pero es él, Lagneau, quien la comete, pues desde su perspectiva la sensación muscular queda, si no como el único, sí al menos como un elemento determinante de nuestro sentimiento de la acción, un elemento incluso indispensable para que tal sentimiento surja: «Este sentimiento –afirma Lagneau– es una modificación de nosotros mismos», es decir, para un kantiano como él, es una modificación pasiva de la sensibilidad, es una sensación. Ciertamente dirá que esta modificación no basta, sino que «está unida a la afirmación de que nosotros somos la causa»[18]. Y es así como *la sensación muscular, de la que nosotros afirmamos con Maine de Biran que no desempeña papel alguno en el conocimiento originario que tenemos del movimiento de nuestro cuerpo*, queda en cambio plenamente admitida dentro de la explicación del sentimiento de la acción que nos da la *Leçon sur la perception*. ¿Cómo podría ser de otro modo sabiendo que, en el kantismo, el conocimiento es siem-

17. D 3, 69, nota.
18. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, 135.

pre el producto de una colaboración entre dos términos: el dato empírico sensible y la categoría? Tal conocimiento sería, no obstante, tan sólo un conocimiento temático del universo; lo que constituye es el ser trascendente de la naturaleza. ¿Dónde hay cabida en una ontología tal para el ser del ego; dónde está su vida concreta, su acción, su movimiento? ¿Dónde se encuentra el origen del conocimiento que tengo de mi cuerpo, si ese conocimiento no puede encontrar ningún punto de apoyo en el mundo, ni puede tampoco surgir de una idea? ¿Cómo puedo saber que soy yo el que actúo, de dónde me viene el sentimiento, el conocimiento inmediato de mi esfuerzo? ¿Cómo podría vivir si mi propia vida no me es dada a mí mismo, si yo no soy mi propia vida?

Para estar en condiciones de responder a tales preguntas, que son el dominio específico de la filosofía primera, hacía falta prescindir de la ontología kantiana y hallarse en posesión de una ontología que fuese en primer lugar una ontología de la vida, una ontología de la subjetividad y del ego. Es obvio que yo juzgo que yo soy el que actúa; tal juicio supone la intervención en mi mente de la idea de causalidad, pero la deducción trascendental de las categorías nos ha mostrado a su vez que estas no flotan en el aire y vienen a alojarse en nuestra mente por azar, sino que tienen un fundamento que es precisamente la vida concreta del ego, su acción y su movimiento, en una palabra, su cuerpo. No sólo es preciso invertir la deducción de Lagneau y decir que la idea de necesidad presupone la idea de causalidad y que la idea de causalidad presupone la idea de acción, sino que además debe verse que la idea de acción presupone la acción misma, que tan sólo podemos hablar de una idea de la acción si –como Lagneau comprendió por un instante– la acción es «revelada en sí misma» y que, en consecuencia, únicamente una teoría de la inmanencia absoluta del movimiento en su pertenencia originaria a la subjetividad es capaz de dar cuenta de esas ideas con las que podremos, posteriormente, pensar el movimiento. En otras palabras, la causalidad del yo que nos permite experimentar las sensaciones musculares como los efectos de nuestras acciones, no es conocida en primer lugar por mediación de una idea, que sería la idea de causalidad, sino que tal

causalidad, antes de ser una idea, es un poder, y tal poder nos es revelado de la misma forma que el ser del ego, del que no puede distinguirse.

Hemos así determinado el ser originario del cuerpo como perteneciente a la región donde acontece la revelación a uno mismo de la intencionalidad en el seno de la experiencia interna trascendental. Dado que pertenece a esta región de verdad originaria, el ser del movimiento subjetivo es una revelación inmediata de uno mismo a uno mismo, sin que tal ser se manifieste ante sí, con la mediación de una distancia fenomenológica, en el elemento del ser trascendente. Precisamente por esta razón, hemos afirmado que el movimiento nos era conocido inmediatamente y hemos negado que la sensación muscular o cualquier otra forma de mediación desempeñen papel alguno en este saber primordial nuestro, y que más que un saber de nuestro cuerpo es el ser fenomenológico mismo de ese cuerpo. Pero toda conciencia es conciencia de algo: la experiencia interna trascendental es siempre además una experiencia trascendente. Si el movimiento es verdaderamente una intencionalidad, es porque este movimiento es el lugar mismo donde acontece la verdad originaria y en tal acontecer se nos anuncia además algo en la verdad del ser trascendente. Sólo entonces habremos estado en lo cierto al afirmar que el ser del cuerpo es realmente el ser del conocimiento ontológico, pues, en su propia revelación a sí, también el ser del mundo se le manifestará.

El movimiento, en todo caso, es una intencionalidad sui generis y, cuando el término trascendente que se nos da es el correlato estricto de tal intencionalidad, lo hace con ciertas características específicas cuya originalidad conviene señalar. Aquello que se manifiesta, cuando accedemos a ello mediante un movimiento, no es en absoluto comparable a cualquier otro contenido trascendente alcanzado mediante una intencionalidad que comportase una tesis dóxica. Puesto que el movimiento no es un conocimiento en el sentido ordinario de la palabra, es decir, puesto que no conlleva una intencionalidad tal como la que constituye el ser de nuestra vida teórica, lo que se manifiesta no está en absoluto representado, el elemento trascendente se vive aquí de modo completamente

distinto que en una representación, la manera en que se vive es justamente la vida misma del ego en el modo específico que ahora reviste, esto es, el movimiento.

No obstante, si mostrásemos que el movimiento no es sólo una intencionalidad entre otras, sino que es la intencionalidad más profunda de la vida del ego y, por consiguiente, una intencionalidad que reaparece en todas las demás determinaciones de la subjetividad trascendental, entonces habría que decir que el ser trascendente en cuya presencia vivimos lleva en sí el principio de una unidad que comprende todas las formas que puede adoptar para nosotros. Esta unidad, que resulta de la presencia de un modo fundamental de nuestro poder de constitución en la vida de la subjetividad, o si lo preferimos, de la determinación de nuestra intencionalidad más profunda como movimiento, no sólo es el aspecto común de todos aquellos aspectos que el mundo puede adoptar para nosotros, sino que en cierto modo se convierte en su fundamento. Este fundamento, la esencia del ser trascendente tal como lo entiende Biran, es lo que todas las demás intencionalidades vienen a determinar para conferir a nuestro mundo la totalidad de sus predicados humanos. Pero resulta que, en sí mismo, e independientemente de esa intervención de otros modos de nuestro poder de constitución, este fundamento –es decir, el correlato de la intencionalidad motriz– ya nos es conocido; nos es conocido precisamente no como un objeto alcanzado por la intencionalidad del conocimiento teórico, sino como aquello que se nos manifiesta mucho antes de que hubiésemos advertido conocerlo de esa manera, como aquello que hace posible que surja una nueva intencionalidad, la cual, puesto que el ser real del mundo ya le estará dado, podrá entonces proyectar conocerlo dentro de un conocimiento temático e intelectual de otro orden.

Si, no obstante, el término trascendente que nuestro movimiento experimenta y que nos es dado sin mediación de representación alguna, no es a fin de cuentas una mera nada fenomenológica, si efectivamente se descubre en la verdad del ser trascendente, *ello se debe a la exclusiva razón de que el movimiento de nuestro cuerpo no es tampoco un proceso inconsciente o fisiológico, sino que pertenece, en su ser originario y en tanto que movimiento real, a la esfera*

de inmanencia absoluta de la subjetividad. La verdad más originaria que impregna el ser del movimiento subjetivo es la que hace que el contenido trascendente experimentado por este movimiento se nos aparezca, en la verdad del ser, como una determinación que será fundamento de todas las determinaciones del mundo y que no está determinada por nada salvo el hecho de ser correlato de nuestro movimiento. Nuestro cuerpo puede conocer el mundo sólo gracias a que es un cuerpo subjetivo, un cuerpo trascendental, y, recíprocamente, este mundo del cuerpo es un mundo que originariamente tan sólo es conocido por el cuerpo, es decir, que tan sólo es conocido por nuestro movimiento.

Afirmar ahora que la intencionalidad *más profunda* de la vida del ego es el movimiento, significa afirmar que el mundo que nos es dado *originariamente* es justamente este mundo del cuerpo, un mundo cuyo ser no es, pues, en el origen sino el término trascendente del movimiento. La determinación del ser del mundo como término trascendente del movimiento, *como término resistente al esfuerzo*, es una determinación esencial, no presupone ninguna otra, no hace un uso implícito y solapado de nociones o categorías cuya intervención efectiva en este estadio de constitución de lo real convertirían en ilusorio el carácter pretendidamente esencial de tal determinación. Ahora bien, ¿no es el elemento que resiste, en realidad, cierta cosa que resiste, y no sería por tanto obligado aquí reconocer el papel de la *categoría de sustancia* en la determinación de este elemento que supuestamente constituye el fundamento del mundo real? La idea de sustancia, en efecto, no carece de relación con el «continuo resistente», pero, lejos de que este pueda estar constituido por aquella, él es en cambio su fundamento, según los términos mismos de la deducción biraniana de las categorías.

Por ello, nos resulta inadmisible la objeción de Lagneau: «Nos parecía sentir inmediatamente la resistencia. Esto es una ilusión, puesto que la idea de resistencia supone la idea de un cuerpo exterior que nos resiste y la representación de los dos cuerpos en contacto en la extensión»[19]. La resistencia ciertamente no se siente en

19. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, 134.

el sentido en que podría serlo por una sensación, pero todas las ideas con las que Lagneau pretende dar cuenta de nuestro conocimiento de la relación entre el movimiento y un término que resiste se apoyan, de hecho, sobre esta relación real que experimento. Es obvio que una idea no puede nacer de un hecho, pero si decimos que el continuo resistente, escapando a la representación y al conocimiento teórico, se nos manifiesta en cambio en el medio del ser trascendente, es porque la trascendencia del movimiento hacia él es una experiencia interna trascendental y, por consiguiente, lo dado donde las categorías tienen su origen no es en absoluto un hecho bruto, sino un hecho en relación de conocimiento inmediato consigo mismo; si tal hecho es el fundamento del conocimiento teórico, ello se debe precisamente a que es la verdad originaria misma en su acontecer inmanente. La deducción trascendental de las categorías adquiere así para nosotros un sentido aún más profundo: si las categorías se fundan en nuestra vida, es porque lo que pensamos depende de lo que somos. La idea no es el fundamento de lo real, sino que lo contrario es lo verdadero, y esto únicamente podía ser afirmado por una filosofía que dispusiera de los medios para hacernos concebir una realidad capaz de ser efectivamente el origen de nuestras ideas, pues ese es el lugar donde acontece originariamente la verdad.

En su determinación como puro y simple correlato de una intencionalidad de movimiento, lo real trascendente ha recibido el nombre de «continuo resistente». Hemos intentado mostrar lo que debe entenderse por este término que resiste y cómo la originalidad de Biran consistió en mostrar que dicho término podía existir para el hombre dentro de su experiencia más concreta sin constituir el tema de un conocimiento teórico o intelectual. Nos gustaría completar nuestro comentario sobre este punto con una observación respecto al sentido del término «continuo» empleado aquí por el autor del *Essai*. Por «continuo» no ha de entenderse una continuidad espacial. El espacio, en el biranismo, no es una forma constitutiva de mi experiencia de lo real, sino que es más bien constituido por el desarrollo de tal experiencia. En y por el ejercicio del movimiento, el correlato trascendente que le resiste ad-

quiere una extensión que es, pues, el resultado, en lugar de la condición, de mi experiencia primera. El elemento resistente se opone continuamente a mi esfuerzo, es el término que dicho esfuerzo encuentra siempre como límite y asimismo como punto de apoyo de su propia realización.

Podría ocurrírsenos entonces interpretar el calificativo de «continuo» dado al elemento resistente como la expresión de la forma temporal en que acontece mi experiencia de la dualidad primitiva. El carácter temporal de esta experiencia no parece sin embargo tener prelación sobre la constitución del espacio, sino que parece más bien identificarse con el modo mismo en que se realiza esta constitución. La designación del término resistente como «continuo» tiene, en realidad, una significación más primordial; se refiere al hecho de que este término resistente constituye el fundamento de lo real, la esencia de las cosas, y esto es así por principio, porque existe aquí una cuestión de derecho, porque la determinación de lo real como aquello que resiste es una determinación a priori, porque estamos seguros de que tal determinación nunca estará ausente de nuestra experiencia de lo real, sino que siempre constituirá su fundamento. Esta última certeza se apoya a su vez no sobre una exigencia de nuestra razón, sino sobre la naturaleza misma de nuestra experiencia de lo real, sobre el hecho de que el movimiento es la intencionalidad originaria, una intencionalidad en cierto modo permanente de la vida del ego, de suerte que lo que nos es dado en la experiencia presenta ineludiblemente la característica esencial de serle dado a nuestro movimiento. Nuestra vida concreta, que se experimenta interna y trascendentalmente a sí misma como movimiento subjetivo, por esa misma razón y al mismo tiempo, experimenta el mundo como término trascendente de ese movimiento, como continuo resistente.

En la determinación eidética del correlato de la experiencia interna trascendental del movimiento, es donde reside la razón de que la certeza de tal movimiento sea compartida con el término que le resiste. He ahí por qué este término trascendente supera la reducción fenomenológica: porque la certeza inherente a la esfera

de inmanencia absoluta donde acontece nuestro movimiento originario es precisamente *la certeza del término resistente* con el que tropieza, y este sentido que comporta el rechazo de todo idealismo problemático es el que se encuentra implicado en la denominación de «continuo» dada a aquello de lo que nuestro movimiento es experiencia. La comparación de esta tesis biraniana con la crítica kantiana –comparación que sin duda está en el origen del espléndido análisis de Lagneau sobre la relación de la unidad del sentir con la unidad del universo[20]– no debe hacer olvidar, sin embargo, que las premisas para la conclusión común a ambos de que la existencia del mundo exterior es tan cierta como la de nuestra vida interior, son muy diferentes en cada caso. La prueba kantiana es, pese a todo, indirecta; se limita a aducir que la constitución de nuestra vida interior no puede reivindicar ningún privilegio sobre la del mundo exterior, sino que presupone esta última como su condición. La tesis biraniana es absolutamente diferente: de entrada no puede argumentar a partir de las condiciones necesarias para la constitución de nuestra vida interior, ya que, en este caso, tal vida interior no está en modo alguno constituida, al menos en tanto que pretendamos seguir considerándola en su naturaleza originaria –de lo que el kantismo apenas se preocupa, pues es incapaz de determinar el ser de la subjetividad sobre el plano de la inmanencia absoluta–. El argumento biraniano, de inspiración fenomenológica y no reflexiva, es, pues, el siguiente: dado que nuestra vida interior como subjetividad es una esfera de certeza absoluta, entonces aquello de lo que ella tenga certeza es, a su vez, absolutamente cierto. Y es así como la característica por la que el término resistente se nos da como irreducible, como fuera del alcance de la reducción, resulta fundarse precisamente sobre la certeza absoluta que tenemos de él, es decir, sobre el ser subjetivo del movimiento que lo experimenta. Nuestra certeza es el origen de la verdad del ser; por esta precisa razón nos hemos visto obligados, desde el inicio de nuestra investigación, a determinar tal certeza como verdad originaria y a elaborar una ontología que nos ha he-

20. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, 135.

cho entender como únicamente en la subjetividad radical puede la verdad encontrar un fundamento. Es en el interior del hombre donde habita la verdad y, para el caso que nos ocupa, diremos que es el ser subjetivo del movimiento quien lleva en sí la certeza que tenemos de la realidad del mundo.

3
EL MOVIMIENTO Y EL SENTIR

La teoría ontológica del movimiento coincide con la teoría ontológica del cuerpo. El cuerpo no es sólo el movimiento, es también el sentir, pero la «descomposición» o análisis del pensamiento, en la medida que se trata aquí de un análisis de la facultad de sentir, nos muestra precisamente como la esencia del sentir está constituida por el movimiento. El acto de sentir, para empezar, no se conoce por la sensación, sino que es ese acto mismo el que la conoce. Biran afirma al mismo tiempo la realidad trascendental del sentir y el ser trascendente de la sensación. El cuerpo, en tanto que cuerpo subjetivo, se confunde con el acto de sentir; no es en modo alguno un compuesto de sensaciones, cualquiera que fuese la unidad –en las variaciones correlativas por ejemplo– que se pudiera encontrar entre tales sensaciones. Tal unidad sería sin duda una unidad constituida, la unidad de una masa trascendente; no sería, pues, en modo alguno la unidad del ser originario de nuestro cuerpo. En un texto referente a la relación entre la impresión visual y el yo, Maine de Biran dice: «Una impresión visual cualquiera, confusa o distinta, uniforme o variada, bien esté en él –el órgano– o bien fuera de él –en el espacio–, es siempre cierto que, desde el mismo momento en que [el sujeto] la percibe, dicha impresión no es *él*, su *yo* no está identificado con ella»[1]. Extraída de la esfera de inmanencia, desplazada al elemento del ser trascendente, la sensación no se convierte con ello en el objeto de una representación teórica. Pues si la sensación no es aquello por lo que

1. D 4, 82.

conocemos nuestro cuerpo, ni menos aún este cuerpo mismo, resulta en cambio que la sensación es conocida por el cuerpo, no representada, precisamente, sino dada al movimiento en el desarrollo del proceso subjetivo de su esfuerzo en el sentir.

Puesto que la facultad de sentir, considerada en sí, es independiente de la sensación, toda problemática relativa al ser de esta facultad ha de comenzar por una forma de reducción que nos conduzca a abstraer nuestro poder de sentir, a captarlo en su estado puro separándolo de todo aquello que concierna a la sensación. He aquí, propiamente hablando, un análisis por partes o «descomposición» del pensamiento, cuyo proceso de abstracción, sin embargo, no debe ser entendido como encaminado a proporcionarnos un término que no fuera autosuficiente y que necesitara aún de un fundamento. Lo que el análisis abstrae es lo esencial, es el cuerpo sin la sensación, *el cuerpo antes de la sensación*, es decir, precisamente el acto de sentir considerado en sí mismo y como un puro poder. Podemos así suponer que este «cuerpo puro» está en disposición de sentir en ausencia de todo objeto y, por ende, de toda propiedad sensible. Lo que entonces tenemos, lo que queda después de haber eliminado todo lo que era trascendente en nuestra vida sensible, es esa vida misma, y tal vida es lo que justamente Maine de Biran determina en el fondo de cada sentido como aquello que constituye su ser propio. «Apartemos [el] objeto. La misma determinación voluntaria puede efectuarse de nuevo sin la intervención de fuerza exterior alguna, los actos pueden reproducirse y ser percibidos en la propia determinación de su poder que no ha variado... *la única cosa ausente por completo, es la sensación*»[2].

En el momento que tiene lugar esta abstracción de un poder puro que es, por así decir, la raíz de cada uno de nuestros sentidos, Maine de Biran determina de inmediato, y de un modo que excluye cualquier equívoco, la naturaleza de este poder como subjetividad. Esta determinación subjetiva del origen de nuestro poder de sentir es lo que hace que los movimientos mediante los cuales tenemos conciencia de ejercer tal poder no sean en absoluto deter-

2. D 4, 182-183; el subrayado es nuestro.

minaciones fisiológicas de nuestros órganos, sino que nos sean dados en cambio como movimientos originarios que están inmediatamente en nuestra posesión. Cualquiera que sea la naturaleza de las sensaciones que hayan de sernos dadas, trátese de sensaciones visuales, olfativas, auditivas o táctiles, siempre es por mediación de un único y mismo poder como nos dirigimos hacia ellas y las aprehendemos. Las sensaciones visuales, por ejemplo, están inmediatamente subordinadas al movimiento de la mirada. Este movimiento es el que me procura el color amarillo de la pared de mi habitación situada ante mí; luego, atravesando la ventana, los tonos de las ramas secas invernales del parque y, en lo alto, el azul pálido del cielo. La unidad de nuestras sensaciones visuales es una unidad constituida, sin embargo tal unidad tiene un fundamento que reside precisamente en el poder que la constituye y que no es sino el movimiento subjetivo de la mirada.

La determinación de las sensaciones visuales dentro del espacio visual –determinación que constituye la estructura del mundo visual– no resulta en absoluto de una relación inmediata entre cierta sensación y cierta determinación del espacio. El espacio está de suyo totalmente indeterminado; no se le puede conferir una determinación, como durante mucho tiempo se ha creído, mediante la inserción en él de una sensación visual, puesto que la relación entre esa sensación y su lugar es una relación universal y vacía, puesto que es siempre la misma cualquiera que sea la sensación considerada. La sensación está siempre ahí donde está, y ese «ahí» sólo deja de estar totalmente indeterminado y llega a convertirse en una determinación espacial propiamente dicha, a condición de un movimiento real o posible de mi mirada que la sitúe, que la determine espacialmente respecto a mí. En ese mismo momento resulta ya posible decir que tal sensación visual se encuentra aquí o allá, que el azul pálido del cielo está encima de los negros, de los azules, de los morados del bosque invernal. La unidad de nuestras sensaciones visuales no se establece, pues, directamente entre ellas, no es una unidad inmediata, sino que resulta de la mediación de nuestro poder sobre ellas, es decir, de la unidad del movimiento subjetivo de nuestra mirada. Es en nuestro poder sobre el mun-

do donde reside originariamente su unidad. Esta unidad del mundo aparece en el estadio mismo de constitución sensible del universo, y de una forma que es inmanente al ejercicio de cada uno de nuestros sentidos tomado individual e independientemente de todos los demás. Mediante el movimiento de mis ojos me apodero de todas las cosas y, ya sólo con abrirlos, un espectáculo visual se manifiesta ante mí.

Lo dicho en relación con la vista vale para todos los demás sentidos. El análisis del olfato, por ejemplo, pone de manifiesto, por un lado, un acto subjetivo mediante el que percibimos los olores y, por otro lado, esos mismos olores en cuanto términos trascendentes de nuestros movimientos de inspiración. Tales movimientos no son en realidad sino un único y mismo movimiento, y sobre la identidad de tal movimiento reposa la unidad del mundo sensorial. De igual modo, en la audición, una «acción motriz se realiza... interiormente»[3] y a esta acción le son dados los sonidos. Pero es sobre todo en el análisis del «órgano activo vocal» donde Maine de Biran puso de manifiesto «la función motriz» que interviene «para hacer perceptible la impresión provocada por una causa exterior». La voz, en efecto, repite el sonido escuchado, y ese movimiento subjetivo en que se capta el elemento sonoro es asimismo repetido, reforzado, se convierte en un acto voluntario cuyo estatuto ontológico es no obstante similar al estatuto del primer acto subjetivo de aprehensión: esta identidad dentro de un mismo estatuto, que es el del ser originario del movimiento subjetivo, es lo que precisamente nos permite hablar de un segundo acto que repite el primero. «En el instante en que la vibración sonora es comunicada al oído, aparte de *la reacción motriz simultánea...* que completa la sensación, existe también *una determinación del mismo orden*, que va a poner en acción el instrumento vocal; este instrumento repite el sonido exterior y lo refleja; el oído es percutido por dos impresiones, una directa, y la otra reflejada, interior; se trata de dos impresiones que se agregan o, mejor dicho, es la mis-

3. D 4, 54.

ma impresión que se redobla»[4]. Las dos impresiones sonoras son una y otra constituidas, pero el poder de constitución es el mismo en los dos casos: es una reacción o una acción motriz, es el ser originario del movimiento subjetivo, es el cuerpo.

La determinación del ser originario del cuerpo como movimiento subjetivo nos proporciona el principio de una *fenomenología de la memoria*, cuya posibilidad está por tanto fundada íntegramente sobre la teoría ontológica del cuerpo. Cuando se oye un sonido, se constituye la impresión sonora, pero el movimiento subjetivo en que consiste el poder de constitución que ahí actúa es conocido originariamente como tal, ya que nos es dado en una experiencia interna trascendental. Es precisamente la posesión de la ley interior de constitución de la impresión sonora lo que me permite repetir esta impresión, reproducirla por mí mismo de nuevo, tantas veces como me plazca, y reconocerla permanentemente en el transcurso de la reproducción, dado que, precisamente, el conocimiento del poder de constitución es inmanente a su ejercicio y coincide con él. Quien repite la impresión sonora es el cuerpo, esto es, el ego, lo cual viene a decir que el poder de constitución de la impresión sonora es el ego mismo. Mientras repito la impresión sonora, yo sé que ya he tenido la experiencia de esta impresión, sé que ahora la repito, que soy yo el que la repite, y que es la misma impresión de la cual he tenido ya la experiencia y que estoy ahora repitiendo. La reminiscencia que viene implicada en este fenómeno se desdobla, de hecho, en una reminiscencia del poder de constitución –reminiscencia que es la repetición propiamente dicha– y en una reminiscencia de la impresión sonora –que es la reminiscencia del término repetido o reproducido–. La primera reminiscencia tiene lugar sobre el plano de la inmanencia trascendental, se produce sin la intervención de constitución alguna, se conoce a sí misma en cuanto tal, interior e inmediatamente. El segundo tipo de reminiscencia concierne al plano trascendente, sobre el cual se constituye la impresión sonora antes de ser en él reconocida y repetida. A la primera clase de reminiscencia Maine de Biran le da

4. D 4, 57-58; el subrayado es nuestro.

el nombre de «reminiscencia personal», y a la segunda el nombre de «reminiscencia modal».

Conviene advertir en este punto que tal distinción sólo interviene a efectos de claridad del análisis, pues la reminiscencia modal se funda en realidad sobre la reminiscencia personal o, más bien, coincide con ella. En efecto, si la impresión sonora constituida en el elemento del ser trascendente es reconocida mientras se repite, y reconocida precisamente como una impresión repetida, ello se debe a que el poder que efectúa la constitución de tal impresión se reconoce a sí mismo originariamente en su repetición, y así la repetición y el conocimiento de la impresión no son otra cosa que la unidad y la permanencia del ego a lo largo del despliegue de sus poderes de constitución y de la repetición de su ejercicio[5]. En el caso de la repetición por la voz de una impresión sonora previamente escuchada, nos encontramos ante una relación entre la unidad y la diversidad, entre la unidad del ego que oye y profiere el sonido, y la diversidad de las impresiones sonoras que, aun siendo idénticas en su ser, se distinguen individualmente según el lugar que ocupan en el tiempo y que hace que una sea la primera, otra la segunda, etc. Más aún, esta relación entre la unidad y la diversidad, precisamente a causa de que la memoria es un fenómeno corporal, reaparece en cualquier actividad sensorial como elemento constitutivo de la misma. Como «las sensaciones varían y se suceden, mientras que el esfuerzo es el mismo, existe una pluralidad sentida o percibida en la unidad»[6], y así el cuerpo, en cuanto unidad subjetiva del movimiento, es el principio de unidad del poder al que le es dada la infinita diversidad de impresiones sensibles: «Partiendo del mismo principio de motilidad, lo he identificado... en el ejercicio de cada sentido en particular». Es, pues, «el ejercicio de la *motilidad*, es decir, de *la facultad de hacer movimientos y de tener conciencia de ellos*»[7], lo que constituye la raíz de nues-

5. Cf. D 4, 72: «Los sonidos percibidos en su sucesión corresponden cada uno a un *movimiento* particular, el cual, tras haber efectuado su completa distinción en el sentido, *prepara su recuerdo exacto*, siguiendo el mismo orden»; el subrayado es nuestro.

6. D 4, 47-48.

7. D 4, 45, nota.

tro poder de sentir, tal como asimismo nos lo muestra la «descomposición» o análisis de la función motriz del tacto.

Este análisis identifica inmediatamente el movimiento subjetivo del tacto como principio de todas nuestras sensaciones táctiles. En el tacto, mejor que en cualquier otro sentido, vemos como «este modo fundamental» que es el movimiento «puede concurrir con el ejercicio de diferentes sentidos»[8], pues dirigiendo nuestros movimientos sobre y contra las cosas es como hacemos surgir en nosotros las sensaciones táctiles que, por así decir, vienen a recubrir la sustancia misma de lo real, dado que, según Maine de Biran, es tal sustancia la que, en el ejercicio mismo del tacto, alcanzamos inmediatamente como término trascendente de nuestro esfuerzo. Por ello, se entiende que el tacto motor nos proporcione algo completamente diferente de una capa sensible y de suyo indeterminada, la cual hubiera aún de recibir el significado trascendente de ser la manifestación inmediata de lo real. Siendo el tacto motor un movimiento, lo que se le manifiesta son las cosas mismas en la resistencia que nos ofrecen; las sensaciones táctiles que están como insertadas en ese continuo resistente le pertenecen y son las determinaciones sensibles del ser real del mundo. El significado del contenido trascendente de nuestra experiencia del tacto motor –significado trascendente respecto al dato sensible propiamente dicho– está comprendido no obstante en este dato, en la medida que le es dado precisamente a nuestro movimiento.

Pero, según el propio Maine de Biran, *el movimiento es inmanente al ejercicio de cada uno de nuestros sentidos*, y por consiguiente *el privilegio del tacto debe ser compartido por todos los demás sentidos, pertenece por principio a la actividad sensorial en general.* No existe un sentido que nos haga conocer el mundo real, y luego otros que sólo nos proporcionen sensaciones a las cuales el significado de manifestarnos el ser real hubiera de serles añadido en virtud, por ejemplo, de su asociación constante con nuestras percepciones táctiles. A fin de dar una significación radical a la tesis de la inmanencia del movimiento subjetivo a la

8. D 4, 8.

actividad sensorial en general, hemos de negar el privilegio biraniano del tacto, o más bien extenderlo a la vida de todos los sentidos en general, y con ello afirmamos que el *mundo sensible en general es el mundo real*. Si es cierto que el sentimiento de causalidad «se asocia de diversas maneras con las diferentes impresiones, bien por una relación de derivación si estas impresiones surgen de la voluntad, o bien por *una simple relación de coexistencia o de simultaneidad si las impresiones son pasivas por naturaleza*»[9], entonces es asimismo cierto y necesario afirmar que todas nuestras impresiones son constituidas por el ser originario del movimiento subjetivo, el cual, en su movimiento de constitución que las proyecta, por así decir, sobre el fondo del continuo resistente, les confiere el significado trascendente –y por tanto inmanente al significado de lo sensible en general– de ser una manifestación inmediata del ser real mismo. La diversidad o incluso la contingencia de nuestras sensaciones es sólo la expresión de la manera infinitamente diversa en la que el ser se nos manifiesta, pero, en todo instante y en todo lugar, cualquiera que sea el modo en que acontezca, tal manifestación es verdaderamente una manifestación, es el desvelamiento mismo del ser que se descubre ante nosotros en su verdad.

La vista, por tanto, no sólo nos ofrece una especie de imágenes mudas, flotando por el aire, en el intervalo que se extiende entre lo real y nosotros. Los sonidos y los colores tampoco componen una especie de película sensible que, en su indigencia, exigiese, como la «materia» de los antiguos, una forma intelectual para pensarla y determinarla, mientras que sólo el mundo del tacto tuviese consistencia y suficiencia por sí. Cada mundo sensorial es un mundo real y un mundo autónomo. *Más aún, la razón de esta suficiencia y de esta autonomía es precisamente la misma por la que dicho mundo no constituye un mundo aislado, sino uno solo con todos los demás mundos sensoriales*. El mundo visual no es real porque yo pueda además tocar las cosas que él me manifiesta. Ya de suyo, precisamente, *me manifiesta cosas*, y no imágenes coloreadas, y esa es pre-

9. D 4, 7, nota; el subrayado es nuestro.

cisamente la razón por la que puedo además tocar dichas cosas, pues lo que tocamos son cosas y no fantasmas. Por tanto, aquello que hace que el mundo visual sea un mundo real, es igualmente aquello que hace que este mundo me sea accesible por todos los demás sentidos. Eso que veo es también eso que puedo tocar, oír u oler. El fundamento de este «también» –que es precisamente el fundamento de la realidad de cada mundo sensorial– es el continuo resistente, inmanente a cada uno de estos mundos, *puesto que el movimiento subjetivo es inmanente al ejercicio de cada sentido, puesto que es el ser mismo del cuerpo*. Esta inmanencia del poder de constitución del continuo resistente a nuestros diferentes sentidos es lo que explica que tal continuo resistente no sea trascendente al dato sensible, que pueda por el contrario constituir una especie de lugar común de todas nuestras impresiones. He aquí por qué no tenemos necesidad, para fundamentar la realidad del mundo de nuestra experiencia cotidiana, de recurrir a una idea –la idea de sustancia o la idea de lo real–, pues tal realidad está ya implicada en la experiencia sensible misma. ¿Y cómo, por cierto, podría fundamentarse lo real sobre una idea? ¿No es absolutamente evidente que lo contrario es lo verdadero?

Podemos, pues, formular ciertas conclusiones que nos permitirán comprender el principio de la unidad de nuestros sentidos, cómo esta unidad es la de un saber y, por último, en qué consiste la individualidad de la realidad humana como individualidad sensible.

§ 1. La unidad de nuestros sentidos y el problema de la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos

Nuestras sensaciones carecen por sí mismas de unidad alguna, son heterogéneas, lo que nos proporcionan es una pura diversidad. Ahora bien, tales sensaciones consideradas en sí mismas no son sino abstracciones, puesto que de hecho siempre son constituidas por un poder al cual es inmanente el movimiento subjetivo. O dicho de otra forma, ese poder es el de nuestro cuerpo y lo que

constituye es lo real mismo que alcanza en su ser en tanto que término resistente. Este término resistente, cuya constitución se efectúa con el ejercicio de nuestros sentidos, se hace en cierto modo presente mediante el contenido específicamente sensible de nuestra experiencia. En este fenómeno de hacer presente residen: 1º) la razón por la que lo sensible nos es dado como una manifestación inmediata del ser mismo y no como una eflorescencia irreal que velase a nuestros ojos la existencia de cierta cosa «x»; 2º) el principio de la unidad trascendente del mundo sensible. Dado que tal unidad es la del continuo resistente que atraviesa los diversos mundos sensoriales y que funda en cada uno de ellos su realidad así como su apertura a todos los demás, tal unidad se funda entonces sobre la unidad del poder que constituye este continuo real y único: sobre la unidad de nuestro cuerpo subjetivo. Esta, a su vez, se funda sobre la estructura interna de la subjetividad misma, en la que residen el origen último y la esencia de toda unidad posible en general[10].

Fuera de esta esfera ontológica originaria, en efecto, no existe sino una unidad constituida, y la ilusión filosófica más habitual consiste en construir la unidad del mundo sobre una unidad que, por no ser originaria, no puede en modo alguno desempeñar el papel que se espera de ella, sino que requiere por su parte un fundamento. Un filósofo como Lagneau cayó en esta ilusión cuando pensó que podía hacer reposar la unidad del mundo sensible exterior sobre la unidad de nuestras sensaciones internas, sobre lo que él llama «un orden fijo de lo sentiente»[11]. Indudablemente es sobre un orden fijo del sentir donde se basa la unidad de nuestra experiencia sensible, mas tal orden fijo del sentir no puede consistir en la unidad de las variaciones concomitantes de nuestras sensaciones internas. Estas sensaciones internas son trascendentes, como todas las sensaciones en general, y la unidad que nos manifiestan es una unidad constituida: sólo la unidad del poder de constitución del mundo sensible en general puede dar cuenta de

10. Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 35, Paris 1963.
11. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, Paris 1950, 140.

ellas; y sólo tomando en consideración la esfera subjetiva a la que pertenece este poder de constitución, podemos comprender su unidad, así como el origen de las unidades trascendentes de las que este poder es el principio. Desearíamos aclarar esta última tesis con un ejemplo concreto.

El problema de la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos ha preocupado siempre a los psicólogos, quienes han tratado, si bien en vano, de darle una solución. En *Lo imaginario*, Sartre aborda a su vez este problema, y toma como ejemplo el movimiento que realizo con mi dedo y mediante el cual dibujo una curva y un círculo en el aire. Se trata de comprender la relación entre la imagen visual de esta curva y los movimientos que realizo para dibujarla. Sartre critica en primer lugar la tesis de cierto psicólogo, Dwelshauvers, que descompone el conjunto de procesos en cuestión del modo siguiente: 1°) la idea de un movimiento que se ha de realizar; 2°) la encarnación de esta idea en una actitud motriz inconsciente; 3°) la «imagen provocada en la conciencia como registro de la reacción motriz y cualitativamente distinta de los elementos mismos de esta reacción»[12]. Esta tesis, que no es más que una nueva formulación de la tesis clásica, resulta evidentemente inadmisible. De entrada, resulta obvio que en nuestra vida natural no nos formamos una idea de nuestros movimientos antes de ejecutarlos. Cuando yo tomo una caja de cerillas de mi bolsillo o enciendo una de ellas, estos movimientos tan simples no vienen precedidos en mi conciencia por ninguna representación ni por ninguna otra cosa. La encarnación de tal idea –que no tenemos– en una actitud motriz en tercera persona –que no conocemos– es un primer enigma. La aparición –como consecuencia de este proceso motor inconsciente– de una imagen visual de la cual tengo conciencia, es otro enigma. La afirmación de la existencia de una relación entre la imagen y el proceso motor, en realidad, no es sino la expresión, en el lenguaje de la mitología reflexiva del inconsciente, del mero

12. Cf. G. Dwelshauvers, *L'enregistrement objectif de l'image mentale*, VIIth. Intern. Congress of Psychology, y *Les mécanismes subconscients*, Paris s.f.; citado por J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris 1940, 100 (versión cast.: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Buenos Aires 1964).

hecho de la aparición de la imagen. Esta aparición no queda en absoluto explicada, y su relación con el proceso motor –llamado fisiológico– es absolutamente incomprensible, cuando precisamente todo el problema consistía en explicar tal relación.

¿Cuál es entonces la solución de Sartre? Su solución recurre a los análisis husserlianos relativos al modo temporal de constitución de nuestras impresiones, pero este recurso a tesis indiscutiblemente válidas en sí, no hace sino disimular la falta de cualquier respuesta verosímil al problema que nos ocupa. La imagen visual de la trayectoria descrita por mi dedo índice está constituida a partir de las impresiones visuales por una serie de protenciones y retenciones separadas por el presente concreto, que es, a decir de Sartre, un presente cinestésico. Por su parte, las impresiones cinestésicas están igualmente constituidas y unificadas por actos protencionales y retencionales, si bien esta constitución –que conduciría a tomar conciencia de una forma motriz trascendente que efectivamente existe, es decir, a una percepción cinestésica– sólo acontece en realidad acompañando a la percepción visual de la trayectoria de mi dedo índice. Si no fuera así, la aparición en el campo de la conciencia de esta forma motriz vendría acompañada, como señala Sartre, de la desaparición de la imagen. Por tanto, en el caso de la percepción visual de la curva tal como se produce habitualmente, y en tanto que no sea interrumpida por la percepción cinestésica de nuestros movimientos, podemos decir que «la retención y la protención retienen y anticipan las fases desaparecidas y futuras del movimiento, con el aspecto que habrían tenido si las hubiese percibido mediante los órganos de la vista»[13]; por ello, toda retención es una retención conversiva, es decir, una conversión de lo cinético en visual. El análisis de Sartre, por el contrario, se va a limitar a la descripción de la protención, que sin duda ha de ser más cómoda y simple, «pues la impresión futura no necesita ser convertida».

Consideremos, por consiguiente, el caso en que «a partir del contenido sensible presente» que corresponde a la posición actual

13. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, 103.

de mi mano y mi dedo en el espacio, «la conciencia espera una sensación visual». La impresión sensible, soporte de estas intenciones, es cinestésica, puesto que es a partir del movimiento de mi brazo como espero la realización de la forma visual de la curva. Esta impresión «no podría darse, pues, como visual», sino que es, en cambio, «el punto extremo de un pasado que se da como visual... Así, por una parte, [esta impresión] es el único elemento concreto de la forma intencionada, es ella quien confiere a esta forma su carácter de presencia, quien dota al saber degradado de aquello que espera. Sin embargo, por otra parte, ella adquiere su sentido, su importancia, su valor, a partir de intenciones que apuntan a impresiones visuales: ella misma ha sido esperada, recibida como impresión visual. Es cierto que esto no basta para hacer de ella una sensación de la vista, pero tampoco hace falta más para poder darle un *sentido* visual: esta impresión cinestésica provista de un sentido visual funcionará, por tanto, como elemento análogo a una forma visual»[14]. Lo cual viene a decir que, cuando yo espero percibir un hidroavión y en su lugar veo llegar una cabra, tomo la cabra por el hidroavión, o bien que, aun percibiéndola como cabra, le confiero en cambio el significado de ser un hidroavión. La crítica que Sartre dirige contra Dwelshauvers impacta de plano contra su propia teoría.

Pero cómo sorprendernos ante esta curiosa similitud, siendo el caso que ambos autores comparten un postulado fundamental, a saber, tal como explícitamente declara Sartre, que «somos informados de forma directa acerca de los movimientos de nuestro cuerpo *por un tipo especial de sensaciones, las sensaciones cinestésicas*», postulado que lo conduce a plantear el problema en los mismos términos que Dwelshauvers y que los clásicos en general: «¿Cómo pueden las sensaciones cinestésicas servir de materia para una conciencia imaginante que apunta a un objeto suministrado por percepciones visuales?»[15]. Planteado en estos términos, el problema resulta insoluble, puesto que nos compele

14. *Ibid.*, 104.
15. *Ibid.*, 100.

a encontrar un paso desde lo cinestésico a lo visual, y a que tal paso deba realizarse sin salir del plano de lo sensible. Ahora, el ser de lo sensible es una totalidad opaca e irreducible. Cuando hablamos del significado de lo sensible, debemos prestar atención a lo que decimos. Lo sensible puede perfectamente ser portador de un significado, y tal significado puede ser incluso sensible, en el caso, por ejemplo, que un azul nos remita a un rojo. Pero un azul es un azul, y un rojo es un rojo. El significado de un azul no puede hacer que ese azul en sí mismo, en su propio ser sensible, sea un rojo –proposición que constituye, desde el punto de vista fenomenológico, un paradigma de absurdidad–. Y *a fortiori*, cuando pasamos de un campo sensorial a otro, es el caso que una sensación cinestésica no puede, mediante subterfugio alguno, transformarse en una sensación visual. Lo cinestésico es totalmente cinestésico y nada más que cinestésico, y análogamente sucede con la característica sensible propia de cada sentido. Precisamente porque el mundo sensible es un mundo real, no tenemos la libertad de hacer que se convierta en algo distinto de lo que es. Nosotros no sentimos lo que queremos. Nuestro poder de intencionalidad no se ejerce gratuitamente; la intencionalidad que apunta a un contenido sensible dado no es una intencionalidad cualquiera, está rigurosamente determinada: no puedo dirigir hacia una cabra la intencionalidad constitutiva de un hidroavión. La constitución de una imagen visual –por ejemplo, de la curva que describe mi dedo índice en el aire– no puede, pues, en modo alguno apoyarse sobre una sensación cinestésica. Los datos sensibles son rigurosamente heterogéneos, cada contenido sensible se refiere a un modo específico de constitución; en otras palabras, no puede recibir el significado de ser otra cosa distinta de lo que es. La intervención del tiempo no tiene el poder de suspender la heterogeneidad radical e irreducible entre lo cinestésico y lo visual en cuanto tales, y la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos sería absolutamente incomprensible, e incluso imposible, *si fuese cierto que el movimiento de nuestro cuerpo nos es conocido por mediación de nuestras sensaciones cinestésicas y, por otro lado, que la ima-*

gen visual de la curva es de algún modo derivada con respecto a la pluralidad de impresiones visuales.

Antes de mostrar cómo la teoría ontológica del cuerpo (que sustituye las impresiones cinestésicas y las sensaciones visuales por el movimiento subjetivo y el acto de la visión) va a proporcionarnos el fundamento de la relación entre nuestros distintos sentidos, relación sobre la que se apoya la unidad de nuestra experiencia, nos gustaría dejar patentes las inconsecuencias de las teorías clásicas, las cuales se derivan del papel que se pretende hacer desempeñar a la sensación cinestésica. En el análisis de Sartre, este papel es prominente: por un lado, en efecto, la sensación cinestésica es el origen de nuestro conocimiento del movimiento de nuestro cuerpo, de modo que únicamente por medio de esta sensación podemos establecer, por ejemplo, la relación entre nuestros movimientos y nuestras imágenes; por otro lado, esta misma sensación cinestésica es la que sirve, en el ejemplo considerado, para definir el presente, un presente que curiosamente se asemeja al presente cenestésico de los empiristas o al presente sensomotor de Bergson. El presente no es un presente sensible, sino un presente ontológico, pero lo que aquí importa señalar es que la importancia del papel asignado a la sensación cinestésica se aviene mal con la completa incertidumbre que reina respecto a la naturaleza exacta de esta sensación. En una nota de *Lo imaginario*[16], Sartre nos dice que ha explicado «la base motriz de la imagen» ateniéndose a la tesis de James «sobre el origen periférico del sentimiento de esfuerzo»; él no ha tenido en cuenta «la hipótesis» –formulada por ciertos contemporáneos, en especial por Mourgue– según la cual habría ciertos «movimientos bosquejados, esbozados, retenidos, de impresiones motrices que no tendrían por origen las contracciones musculares»; en caso de que esta hipótesis se confirmase, añade Sartre, «bastará con considerar que la intención imaginante se aplica a estas impresiones motrices no periféricas».

Lo que resulta peculiar desde una perspectiva fenomenológica es lo siguiente: la impresión cinestésica, que supuestamente

16. J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, 110.

constituye el ser del presente así como también el fundamento de la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos, es una cierta cosa «x», completamente indeterminada y, a decir verdad, puramente hipotética, hasta el punto de convertirse precisamente en el objeto de las hipótesis de psicólogos e investigadores. Más aún, esta incertidumbre respecto al ser de la sensación cinestésica, en cuanto «base motriz de la imagen», debe recibir su verdadero nombre: es una inconsciencia absoluta. La inconsciencia de la sensación cinestésica como supuesto elemento del conocimiento de ese movimiento mediante el que dibujo la imagen de un círculo en el espacio, es consecuencia directa de la tesis ontológica según la cual el movimiento, que nos es inmediatamente presente en cuanto experiencia interna trascendental, ignora por completo los supuestos instrumentos mediante los que dicho movimiento se efectúa. Tal inconsciencia es reconocida por el mismo Sartre quien, en su crítica a Dwelshauvers, afirmaba que la aparición de la sensación cinestésica vendría acompañada por la desaparición de la imagen. Ahora bien, ¿cómo esta sensación cinestésica –cuyo ser es un objeto de especulaciones teóricas, que no nos hace conocer el movimiento, y cuya simple presencia en la conciencia basta para excluir la presencia de la imagen– podría suministrarnos el principio de la relación entre nuestros movimientos y nuestras imágenes, así como del conocimiento que de todo ello tenemos? Existen ciertamente impresiones cinestésicas, y su constitución puede conformar un tema explícito del pensamiento. Tendré entonces el conocimiento temático de uno de mis movimientos, pero precisamente con ello he dejado de trazar una figura en el espacio con mi dedo. En este último caso, que es el que aquí estudiamos, hay también cabida para las impresiones cinestésicas, que no quedan, pues, excluidas de la constitución global del fenómeno. Pero ello no es motivo para hacerles desempeñar un papel que no desempeñan, y si las llamamos inconscientes, es porque nos mantenemos en una actitud de reducción que aspira a sacar a la luz lo esencial del fenómeno considerado y a proporcionarnos, por consiguiente, el fundamento de la relación entre nuestros movimientos y nuestras imágenes.

Tal fundamento es el siguiente: en el fenómeno originario del acto de trazar una curva en el espacio con mi dedo índice, el movimiento de mi mirada que constituye la figura espacial de la curva es el mismo que el movimiento de mi mano que traza la curva, y la unidad de ambos movimientos –que son en realidad uno solo– es una unidad ontológica, es una unidad en la inmanencia absoluta de la subjetividad. El tema del pensamiento es aquí la imagen visual de la curva que constituye el objeto trascendente de mi mirada, *pero también del movimiento subjetivo de mi mano que traza precisamente esa curva, que la toca, por así decir, y que la crea.* El tema, o más sencillamente el término del movimiento de mi mano, no es, pues, en modo alguno una impresión cinestésica. Esta impresión está ausente en el fenómeno central y originario constituido por el movimiento subjetivo y su correlato trascendente, y tal ausencia es la que hemos querido señalar afirmando que la impresión era inconsciente. La constitución de las impresiones cinestésicas es un fenómeno marginal y secundario, y de ahí proviene el carácter que estas impresiones tienen de perfilarse «en la sombra», en el interior por así decir de nuestro cuerpo, en una parte del espectáculo que no aparece a plena luz y en la verdad más manifiesta del ser trascendente. Lo que ocupa tal lugar a plena luz, es la curva que trazo.

El fenómeno marginal de la constitución de las impresiones cinestésicas, no obstante, es a su manera un fenómeno decisivo, pues con él comienza *el ser del movimiento constituido y se nos manifiesta además nuestro propio cuerpo en el elemento del ser trascendente*, donde aparece como la estela del ser originario del cuerpo subjetivo. Hay que cuidarse de no confundir esta primera capa constituida de nuestro cuerpo –capa que confiere a nuestro cuerpo constituido, tomado en este primer estadio de su constitución, la característica de estar siempre «del lado del mundo», al margen del espectáculo al que nos referimos– con el ser originario del cuerpo, es decir, con la subjetividad absoluta. La característica de las impresiones cinestésicas por la cual estas nos son dadas como si estuviesen «en nosotros», en contraposición a la curva que mi mano traza en el mundo y que nos es dada como exterior a nosotros, constituye una mera interioridad relativa que no tiene nada que ver con la inte-

rioridad del movimiento subjetivo, que es en este caso una interioridad absoluta. A esta última le damos el nombre de *interioridad ontológica*, para dejar claro que pertenece a una región del ser original que se caracteriza precisamente por la presencia de una relación inmediata a sí, mientras que la interioridad del cuerpo constituido –interioridad que hace que respecto a él hablemos también de un «en nosotros» frente a un «fuera de nosotros»– es una interioridad asimismo constituida, que no tiene en absoluto carácter ontológico, es decir, que no puede servir en modo alguno para definir una región del ser, puesto que precisamente se sitúa, como todo lo que está «fuera de nosotros», en la esfera del ser trascendente en general.

Si bien el fenómeno marginal de la constitución de nuestras impresiones cinestésicas constituye una primera manifestación de nuestro cuerpo en el elemento del ser trascendente y, en cuanto tal, debe ser excluido de la descripción del fenómeno central en el que se produce la relación entre nuestras imágenes y nuestros movimientos, su toma en consideración nos ayuda, no obstante, a entender mejor en qué consiste esta relación originaria. La constitución de nuestras impresiones cinestésicas no sólo acompaña al movimiento subjetivo mediante el que trazo la curva en el espacio, sino que *tal constitución puede acompañar también al ejercicio de la vista*, y por efecto de esta constitución marginal nos vemos llevados a hablar de los «movimientos de nuestros globos oculares». Así, la existencia de sensaciones cinestésicas que acompañan al fenómeno de la visión no sólo es una espléndida confirmación de la tesis según la cual el movimiento subjetivo es inmanente a la existencia de nuestros diferentes poderes de sentir, sino que nos permite también comprender que *la relación entre nuestros movimientos y nuestras imágenes no se reduce en absoluto a la relación entre nuestras sensaciones cinestésicas y nuestras sensaciones visuales*, dado que estos dos tipos de sensaciones están igualmente presentes en el ejercicio individual de la visión, por ejemplo.

Si, a la luz de los análisis precedentes, tratamos de dar una descripción fenomenológica correcta del fenómeno estudiado en el que yo trazo la curva con mi dedo índice, vemos que sería necesario distinguir:

1º) Un acto de constitución secundario y marginal, que se desdobla, de hecho, en un acto de constitución de las impresiones cinestésicas que acompañan al movimiento de mi mano y, por otro lado, en un acto de constitución completamente similar de las impresiones cinestésicas que acompañan al movimiento de mi mirada. Este acto doble resulta en la constitución de un movimiento doble: por una parte, del «movimiento de mi mano», y por la otra, del «movimiento de mis ojos». Estos dos movimientos están constituidos, son como la doble estela que deja inmediatamente tras de sí el acto originario del cuerpo subjetivo, es decir, el movimiento propiamente dicho. Estos dos movimientos, además, acontecen «en la penumbra»; cuando constituyen el tema del pensamiento, el fenómeno central se desvanece.

2º) El fenómeno central, que consiste precisamente en el acto de trazar la curva con la punta de mi dedo índice (haciendo abstracción de la estela que dicho acto deja en el cuerpo «interior» como consecuencia de la constitución de las impresiones cinestésicas en forma de movimientos de nuestros órganos), se descompone en dos clases de elementos: aquellos que pertenecen a la inmanencia de la subjetividad absoluta y aquellos que están constituidos. La teoría del movimiento subjetivo nos permite comprender la unidad profunda que atraviesa todos estos elementos, y que se encuentra en unos como unidad originaria y en otros como unidad fundada. El movimiento que aprehende la curva trazada en el espacio se descompone efectivamente en un movimiento de mi mano y en un movimiento de mi mirada, pero esa descomposición se produce dentro de la esfera trascendental y no tiene por resultado ninguna división verdadera; más bien expresa la unidad de la vida concreta del ego, que es inmanente al despliegue de todos sus poderes, dado que la raíz de ellos es precisamente el ser originario del movimiento subjetivo y cuya unidad concebimos en el momento que comprendemos su naturaleza, la de sernos dada en una experiencia interna trascendental.

Esta unidad de los movimientos de la mirada y de la mano, es algo que podemos precisar a partir de la naturaleza del término trascendente que alcanzan, aun cuando tal unidad esté fundada sobre la unidad primera que es una unidad subjetiva originaria. En

efecto, es una sola y única curva la que trazo, la que veo, y la que asimismo podría sentir, por ejemplo, si la dibujase en una corriente de aire frío que produjese una sensación determinada en el extremo de mi dedo índice. Ahora bien, la teoría del término trascendente del movimiento nos ha proporcionado ya el principio de la unidad de esta curva: si no existe una curva trazada, otra curva vista y, por último, otra curva sentida, es porque cada mundo sensorial es un mundo real y, consecuentemente, todos los mundos sensibles forman un único y mismo mundo, y asimismo hemos mostrado como el fundamento de la unidad y de la realidad del mundo sensible es precisamente el ser originario del movimiento subjetivo.

Cuando hablamos de la unidad de la vida absoluta del ego no pretendemos decir en modo alguno que esta vida sea monótona; de hecho, es infinitamente diversa. El ego no es un puro sujeto lógico encerrado en su tautología; es el ser mismo de la vida infinita que sigue siendo una dentro de esta diversidad y actividad en la que traza figuras, las ve y las siente, pues esta diversidad suya precisamente le pertenece en cuanto le es dada en una experiencia interna trascendental. Otra vez aquí, el estatuto ontológico de esta vida infinita es el principio de la unidad del ego y, por ende, de la unidad del mundo. La unidad de los sentidos, más radicalmente la unidad de la vida corporal, tiene su fundamento en la estructura ontológica de la subjetividad y, por tanto, la teoría de esta unidad está incluida por principio dentro de la teoría ontológica del cuerpo[17].

§ 2. La unidad del cuerpo interpretada como unidad de un saber. Hábito y memoria

Tras aprehender el principio de la unidad de los sentidos, podemos asimismo entender que esa unidad es verdaderamente la de un saber y en qué consiste tal saber.

17. Sólo el desarrollo de estos puntos de vista, a nuestro juicio, podría conducir a una teoría satisfactoria del simbolismo.

1°) En cuanto experiencia interna trascendental, nuestro cuerpo es un saber inmediato de sí. Conviene ver que la experiencia inmediata de nuestro cuerpo no nos proporciona otra cosa distinta de ella misma; el cuerpo no es primero un ser y luego, a continuación, una experiencia que tenemos de ese ser –ser que preexistiría a dicha experiencia o que existiría independientemente de ella–. Nuestro cuerpo ciertamente se nos presenta como excediendo la experiencia que tenemos de él, pero ese cuerpo no es el cuerpo originario ahora en cuestión. En el caso de este, su ser es el de la experiencia inmediata que tenemos de él, es un ser que es un aparecer, pero, como ya vimos, un aparecer de un tipo determinado, una apariencia que se nos da sin distancia fenomenológica alguna y que coincide con esa forma de darse. A ello se debe que nuestro cuerpo sea originariamente un saber. Nuestro cuerpo es un poder, pero ese poder es un saber inmediato de sí, *un saber que no presupone que esté abierto ya para nosotros el horizonte de la verdad del ser,* sino que es en cambio el fundamento y el origen de esa verdad.

2°) Al mismo tiempo que una experiencia interna trascendental, nuestro cuerpo es una experiencia trascendente. Precisamente porque el saber de sí del cuerpo originario no es un saber temático, *porque el «sí mismo» y la ipseidad del cuerpo no son la conclusión sino la condición de tal saber*, este saber no está cerrado sobre sí, no es el saber *de* sí mismo, sino el saber del ser trascendente en general. Encontramos aquí de nuevo el ser de la subjetividad absoluta en su raíz y en su estructura más profunda. Puesto que tal ser no está constituido, es un poder de constitución; puesto que se da a sí mismo, sin que en ese acto de darse a sí mismo aparezca en ningún momento en el elemento del ser trascendente, tal región del ser trascendente queda libre ante él y algo puede serle dado en ella. Es, pues, en esta estructura ontológica originaria del cuerpo como subjetividad absoluta, donde se halla la razón de que nuestro cuerpo conozca el mundo sin conocer los «instrumentos» con los que supuestamente lo haría según las perspectivas clásicas, y la razón asimismo de que su conocimiento del mundo se produzca sin recurrir a ningún tipo de «medio».

Nuestro cuerpo tiene ciertamente el poder de conocer sus miembros, así como los diferentes órganos de los sentidos que decimos que componen su ser, pero lo que ahí conoce es aún un elemento del mundo, su conocimiento es aún en ese caso un conocimiento del mundo, y por tanto no se trata de un conocimiento del instrumento de su conocimiento del mundo. Si los «instrumentos» con los que conozco el mundo, si los poderes de mi cuerpo se desplegasen ante mí en el elemento del ser trascendente, yo ya no conocería el mundo, o más bien conocería un nuevo sector del mismo, el del cuerpo trascendente, mientras que los demás sectores desaparecerían en la penumbra. Así, cuando prestaba atención a mis sensaciones cinestésicas, la curva trazada en el espacio por el movimiento de mi mano no era más que el objeto incierto y vago de una conciencia marginal. Los poderes de mi cuerpo sólo me entregan, pues, el ser del mundo a condición de pertenecer a la esfera de inmanencia absoluta, a condición de ser conocidos dentro de un conocimiento donde no interviene el concepto de mundo. Ahora bien, el conocimiento del mundo por el cuerpo y el conocimiento originario del cuerpo por sí mismo no son dos conocimientos diferentes, dado que el segundo es la sustancia misma del primero. La experiencia trascendente es, en sí misma, una experiencia interna trascendental; la experiencia originaria es una experiencia en la que nos son presentes el ser del mundo y el ser del cuerpo, aunque el modo en que se efectúa esta presencia sea radicalmente diferente en cada caso: el cuerpo, en la inmanencia absoluta de la subjetividad; el mundo, en el elemento del ser trascendente.

Si dirigimos ahora nuestra atención hacia este conocimiento del mundo que es propio del cuerpo, vemos que, como ya dijimos, no se trata de un conocimiento intelectual y ni siquiera representativo. Cuando, por ejemplo, considero el acto por el que tomo en mi mano la caja de cerillas que está en mi bolsillo, el conocimiento que yo tengo de esa caja es exclusivamente el que tiene de ella el movimiento que la ase y la utiliza. Las relaciones que intervienen en tal conocimiento –que de forma menos equívoca podemos denominar proceso–, teniendo en cuenta que ese conocimiento es

absolutamente inmanente al proceso y constituye el ser del mismo, no son, pues, unas relaciones espaciales objetivas, sino unas relaciones que son la réplica exacta, el correlato por así decir continuo de los movimientos que efectúo. Los objetos no son originaria ni incluso ordinariamente objetos contemplados: son los objetos de nuestros movimientos. En este sentido es cierto decir que el ser originario de las cosas no es un *Vorhanden*, sino un *Zuhanden*. No obstante, al afirmar la relación originaria del ser de las cosas con nuestros movimientos, al decir que los objetos no son primeramente representados sino vividos inmediatamente por los poderes mediante los cuales nos relacionamos con ellos, no pretendemos instituir ningún tipo de primacía de la mano, por ejemplo, sobre la vista; bien al contrario, planteamos que la visión es un conocimiento del mismo tipo que la aprehensión manual o que el tacto motor, es decir, un conocimiento que no es intelectual o teórico, que no es una representación, dado que es realizado por el cuerpo, dado que es un conocimiento corporal, es el hecho del movimiento subjetivo tal como nos lo ha mostrado el análisis de la facultad de sentir. Hemos de situarnos en el interior de los poderes que este cuerpo despliega, para poder comprender la naturaleza del mundo que conoce, pues *es en el interior de estos poderes, verdaderamente, donde estamos situados.* Por ello, el conocimiento corporal no es un conocimiento provisional, primitivo quizá pero rápidamente superado por el hombre inteligente, sino que es un conocimiento ontológico primordial e irreducible, el fundamento y la base de todos nuestros conocimientos y, en particular, de nuestros conocimientos intelectuales y teóricos.

3°) Este conocimiento corporal del mundo no es un conocimiento actual. Nuestro cuerpo no es exactamente un conocimiento, sino que más bien es un poder de conocimiento, el principio de unos conocimientos infinitamente variados, múltiples, y sin embargo coordinados, de los que es verdaderamente dueño. El ser del conocimiento ontológico fue identificado por Biran como el ser del ego, pero el ego es el cuerpo. He ahí por qué el conocimiento ontológico no es una posibilidad vacía, por qué su existencia no es una existencia virtual que necesitara la intervención de una reali-

dad ajena para pasar al acto, por qué, en definitiva, es un ser real: porque es el ser mismo de nuestro cuerpo, su vida concreta e infinita. ¿Y cómo una pura posibilidad puede ser un ser concreto? ¿Cuál es el ser del cuerpo, si se trata precisamente del ser concreto de la pura posibilidad ontológica?

Un texto de Maine de Biran va a aclararnos este punto: «Todos los movimientos ejecutados por la mano, todas las posiciones que ha ocupado recorriendo el sólido, pueden ser repetidas voluntariamente en ausencia de dicho sólido. Esos movimientos son los signos de diversas percepciones elementales, relativas a las cualidades primeras...; podrán, pues, servir para recordarnos las ideas de estas, y tal recuerdo, ejecutado por medio de los signos disponibles, constituye la memoria propiamente dicha; existirá, pues, una verdadera *memoria de las formas tangibles*»[18]. La hipótesis de la ausencia del sólido durante la representación del movimiento de la mano proviene del proyecto general de «descomposición» o análisis de la facultad de sentir y, de nuevo en este caso, no es más que una ficción destinada a poner de manifiesto la esencia del fenómeno considerado. Por tanto, como en el caso de la audición y la reproducción voluntaria de una impresión sonora, debemos comenzar por distinguir, dentro de este fenómeno de la reproducción del movimiento de aprehensión de un sólido, cuatro conocimientos: 1°) el conocimiento originario del movimiento por sí mismo; 2°) el reconocimiento de este movimiento como aquel mismo que ha sido ya realizado; 3°) el conocimiento del término trascendente del movimiento, esto es, el sólido; 4°) el reconocimiento de este término trascendente como aquel término ya alcanzado por el mismo movimiento. Precisar la naturaleza de estos distintos conocimientos, comprender por qué se identifican en el seno de un mismo saber primordial, significa verse llevado a dar pleno desarrollo a la fenomenología biraniana de la memoria y, al mismo tiempo, remontar hasta su fundamento, precisamente al ser del conocimiento ontológico, que es idéntico al ser del cuerpo.

18. E 408; el subrayado es nuestro.

Si reflexionamos en primer lugar sobre el conocimiento y el reconocimiento del sólido, vemos que el modo en que este sólido nos es dado tiene una significación absolutamente general: las cosas nunca le son presentes al cuerpo en una experiencia que comporte la cualidad de tener que ser única; por el contrario, siempre se nos dan como algo que volveremos a ver. El ser de un objeto es aquello que yo puedo alcanzar a condición de un cierto movimiento. Como ese movimiento, por otro lado, es una posibilidad propia, irreducible, inalienable y, para decirlo de una vez, ontológica de mi cuerpo, se sigue que el ser del mundo es aquello que yo siempre puedo alcanzar, aquello que me es accesible por principio. Cada vez que un objeto le es dado a mi cuerpo, no lo es tanto como objeto de una experiencia presente, sino como algo que mi cuerpo *puede* alcanzar, como algo que está sometido a un poder que el cuerpo tiene sobre él. Cuando nos parece que no sucede así, cuando por ejemplo contemplamos un paisaje o un rostro que nunca volveremos a ver, esta nueva significación que se incorpora a nuestra experiencia no es sino una determinación negativa de la significación general con la que el mundo se da a nuestro cuerpo, y tal determinación negativa, lejos de excluir la significación de que el término de mi experiencia corporal me es por principio accesible, encuentra en tal significación general su fundamento y no es en realidad sino una determinación de la misma.

Conviene hacer la misma observación respecto a la desaparición fáctica de uno cualquiera de los poderes de mi cuerpo, por ejemplo la vista, o bien de su desaparición global, que se representa con la idea de la muerte. Esta idea no es sino una determinación de la significación general de nuestra experiencia del mundo. El mundo es así la totalidad de los contenidos de todas las experiencias de mi cuerpo, es el término de todos mis movimientos reales o posibles. Este término es indefinidamente evocable, sus contenidos me son por principio siempre accesibles, dado que mi movimiento no es un estado presente o, por así decir, empírico de mi cuerpo, dado que su ser es el ser mismo del conocimiento ontológico. Esta identidad del ser originario del movimiento con el ser del conocimiento ontológico es lo que expresamos diciendo

que el cuerpo es un poder, que su conocimiento no se limita al instante presente, sino que es una posibilidad de conocimiento en general, la posibilidad real y concreta de que un mundo me sea dado. Nosotros denominamos *hábito* al ser real y concreto de la posibilidad ontológica; expresaremos por tanto la idea de que el cuerpo es un poder diciendo que el cuerpo es un hábito, el conjunto de nuestros hábitos. En cuanto al mundo, él es el término de todos nuestros hábitos, y es en este sentido como somos verdaderamente sus habitantes. Habitar, frecuentar el mundo, he ahí el hecho de la realidad humana, y tal carácter de habitación es un carácter ontológico que sirve para definir tanto el mundo como el cuerpo que es su habitante.

Si regresamos ahora al ejemplo biraniano en cuestión y a los cuatro conocimientos básicos implicados en él (conocimiento y reconocimiento del movimiento de la mano, conocimiento y reconocimiento de su término trascendente), vemos por qué no ha lugar, en realidad, a distinguir entre conocimiento y reconocimiento. Si todo conocimiento es asimismo un reconocimiento, es porque no es obra de un acto aislado, sino que lo es de la subjetividad misma, es decir, de un poder, o dicho de otro modo, porque no es un conocimiento empírico sino un conocimiento ontológico. Aquello ante lo que está presente el sólido en el conocimiento que tengo de él, es mi mano, y no un acto singular de aprehender; es una posibilidad general de aprehensión que, en su presente –es decir, el presente ontológico– lleva en sí todas las aprehensiones pasadas y futuras de ese sólido y de todos los sólidos del mundo en general. Este es el sentido que tiene afirmar que el ser de mi cuerpo es el hábito, es decir, una posibilidad general e indefinida de conocimientos. Esta posibilidad es el ser real del ego, es su actualidad ontológica, es la identidad del cuerpo, es incluso, como pone de manifiesto Maine de Biran, lo «duradero mismo de nuestra individualidad personal»[19]. El cuerpo no es un saber instantáneo: es ese saber permanente que es mi existencia misma, es memoria.

19. E 327; cf. también E 350.

El carácter memorativo inherente al poder de sentir y actuar –la memoria del tacto y de las formas táctiles es sólo un ejemplo– es tema constante del pensamiento de Maine de Biran. «El yo por sí solo –nos dice– se acuerda de lo que ha percibido o ejecutado por su fuerza constitutiva»[20]. La inmanencia de esa fuerza constitutiva a todas las apercepciones u operaciones del yo, es lo que hace que el saber que estas comportan sea siempre memoria, es decir, que sea siempre una posibilidad de saber en general. El cuerpo que recuerda no se separa de los primeros pasos que lo condujeron a las cosas, guarda en sí el secreto del acceso a todos los objetos de su entorno, es la llave del universo, extiende su poder a todo lo que existe. Lo que queda fuera de su alcance y de su dominio, sólo recibe este significado de estarle vedado dentro de un poder más primitivo de acceso y de apertura al mundo. Así, dado que el movimiento pertenece a una esfera de inmanencia absoluta, nuestro conocimiento del universo –que es el suyo– reviste el carácter de no ser jamás un conocimiento nuevo, sino que, aun cuando no en su contenido empírico, sí en su estructura ontológica y en su posibilidad primera, es un conocimiento tan antiguo como nuestra propia existencia.

Dijimos que el cuerpo era hábito, decimos ahora que es memoria. ¿Cómo deben entenderse estas dos afirmaciones? ¿Qué relación existe entre hábito y memoria? ¿Acaso no son dos nombres diferentes para designar un único y mismo fenómeno? ¿En qué consiste este fenómeno? ¿Es verdaderamente un fundamento? ¿Cómo se sitúan la memoria y el hábito respecto a él?

A fin de responder a estas preguntas, retomemos nuestro ejemplo en el que la mano aprehende un sólido. Hemos mostrado que los cuatro modos de conocimiento inmanentes a esta aprehensión se reducen en realidad a dos: por un lado, el conocimiento y el reconocimiento del movimiento (que eran uno solo y que coincidían con el ser mismo del movimiento subjetivo); por el otro lado, el conocimiento y el reconocimiento del término trascendente que de igual modo se identificaban en el seno de una unidad trascenden-

20. E 303s.

te de significado, cuyo fundamento se encontraba precisamente en la unidad originariamente subjetiva del movimiento. En tal reducción del reconocimiento al conocimiento –reducción que le da a este último su carácter de conocimiento ya no individuado e instantáneo, sino propiamente ontológico– es donde hemos definido el fenómeno del hábito. En el fenómeno que describimos (del acto, por ejemplo, en el que varias veces al día tomo mi caja de cerillas del bolsillo antes de fumar) *no se manifiesta ningún significado del pasado*. Un fenómeno tal no depende pues, propiamente hablando, de la memoria. El acto de tomar mi caja de cerillas no es un acto individuado en el tiempo, un acto que en el momento que lo realizo sería presente y que, más tarde, se hundiría en el pasado. Aquello que es pasado está irremediablemente perdido, sustraído para siempre a nuestro dominio y poder. A lo sumo podremos guardar su recuerdo, pero el recuerdo es la conciencia de algo como pasado, es decir, que lejos de darnos «en persona» lo que ha quedado sumido en el tiempo, nos proporciona una mera imagen, cuyo sentido es justamente entregarnos su objeto en cuanto lo ya perdido. Es obvio que tal descripción no se ajusta en absoluto al acto de aprehensión de un sólido. Tal acto no es en absoluto pasado, es por esencia una posibilidad permanente que se me ofrece, *un poder que domina pasado, presente y futuro*, y cuya estructura ontológica definida como hábito nos permite precisamente concebir y comprender cuál es el ser real de la pura posibilidad de un conocimiento ontológico.

Al mismo tiempo, se nos anuncia otra verdad no menos esencial: dado que ese conocimiento en que el movimiento subjetivo aprehende el sólido es un conocimiento ontológico, dado que es una posibilidad general de conocimiento de ese sólido, entonces no lo conoce como un «éste» individualizado en el tiempo, sino que lo conoce como aquello que siempre podrá conocer dentro de ese mismo movimiento; lo conoce y lo reconoce en un conocimiento que el movimiento produce y que siempre podrá reproducir. Indudablemente la teoría del hábito ha reducido el reconocimiento al conocimiento, pero sería más exacto decir que ha entendido tal conocimiento como aquello que comporta en sí un

reconocimiento. Ese reconocimiento –que es inmanente al conocimiento del sólido por el movimiento, y que precisamente hace del conocimiento por el movimiento un conocimiento ontológico– puede constantemente convertirse en tema explícito del pensamiento. Aparece entonces una nueva intencionalidad en la que el reconocimiento del sólido constituye el tema de un pensamiento explícito: el sólido es reconocido como aquello que ha sido ya conocido, o bien el movimiento de aprehensión del sólido es explícitamente considerado como un movimiento que ha sido ya realizado. Tengo entonces, en el primer caso, el recuerdo del sólido; en el segundo caso, el recuerdo del conocimiento que tuve anteriormente de ese sólido en el pasado, el recuerdo del movimiento de aprehensión que realicé en el pasado. *El hábito es el fundamento de la memoria* y, dado que ella define la estructura ontológica del cuerpo, es correcto ver en el ser de este último el principio de nuestros actos de memoración y de recuerdo. Por lo tanto, puesto que el ser originario del cuerpo subjetivo es el ser real del conocimiento ontológico, puesto que es una posibilidad de conocimiento en general, es *un saber del mundo en su ausencia*, entonces es también, y por esa misma razón, *recuerdo del mundo, memoria de sus formas, conocimiento a priori de su ser y de sus determinaciones*. «El recuerdo de un acto –dice Maine de Biran en un texto de profundidad infinita– encierra el sentimiento de la potencia de repetirlo»[21].

A este sentimiento de la potencia de repetir un acto, sentimiento que es inmanente al recuerdo y *que es su fundamento*, podemos darle su verdadero nombre: *es la experiencia interna trascendental del ser originario de nuestro cuerpo subjetivo*. La unidad de nuestro cuerpo es el sentimiento de la inmanencia, dentro de todos los modos de nuestra vida concreta, de esta potencia de producir y de repetir, es la experiencia inmediata de este poder ontológico. Esta unidad es, pues, de nuevo la unidad del conocimiento ontológico, en ella y por ella se constituye la unidad del mundo, ella es en sí misma la unidad trascendental que constituye

21. E 605, nota.

el fundamento de tal unidad y que, sobre el plano trascendental mismo, confiere a cada uno de nuestros movimientos y actos la característica de que cada movimiento o acto concreto sea vivido por nosotros como un único y mismo poder cuyo ejercicio no se deja reducir a la determinación de tal movimiento o acto particular, a la individuación de un conocimiento cuyo ser estuviera destinado a verse engullido por el tiempo. En su ser originario, nuestro cuerpo escapa al tiempo; como la subjetividad absoluta, su única relación con el tiempo es la de constituirlo.

No podemos, pues, plantearnos fundar la unidad de nuestro ser originario, la unidad del cuerpo o la del ego, sobre la memoria. No es por el recuerdo, es decir, por la mediación del tiempo, como se agrupa en una sola unidad todo el conjunto de actos y movimientos realizados o ejecutados por los poderes fundamentales de mi propio ser. Esta unidad de mi ser a lo largo del tiempo constituida por la memoria requiere un fundamento. Tal fundamento es el hábito, o si lo preferimos, el ser mismo de mi cuerpo que precisamente hace posible el acto de memoración y que no es sino el ser del conocimiento ontológico entendido como el ser real de la pura posibilidad. Explicar la unidad del ego o del cuerpo a partir de la memoria es cometer un paralogismo, es explicar la unidad originaria por una facultad que, justo al contrario, se funda sobre tal unidad. Dicho en otras palabras, la unidad de nuestro ser no está constituida, no está arrancada al tiempo gracias al poder de nuestras protenciones y retenciones, sino que es inmanente al ser de nuestro conocimiento ontológico, se confunde con él, es precisamente aquello que hace de este ser el ser de un conocimiento ontológico.

Maine de Biran dice cosas muy similares: tras reprochar explícitamente a Locke el paralogismo que hemos denunciado respecto al fundamento de la unidad del ego, alude a una unidad más originaria cuyo estatuto ontológico es evidentemente, según todo el contexto biraniano, el de la subjetividad absoluta: «El sujeto del esfuerzo reconoce inmediatamente su identidad, su duración ininterrumpida. Siente que él es el mismo que era antes de dormir, sin que intervenga ninguna impresión accidental para suscitar *recuer-*

dos claros, o alguna relación concreta entre un tiempo presente y un tiempo pasado. De esta experiencia simple del sentido íntimo, se sigue pues: 1º) que la identidad personal tiene su sentido propio...; 2º) que dado que esta identidad o lo duradero de nuestra existencia personal es la base del recuerdo o de la memoria..., Locke cae en un círculo vicioso cuando dice que nuestra identidad se funda en cambio sobre la memoria o la reminiscencia de nuestras maneras de ser, variadas o sucesivas»[22].

Es preciso no obstante hacer una observación terminológica si deseamos penetrar el pensamiento de Maine de Biran sobre el punto capital que nos ocupa. Biran afirma que la unidad originaria del ser del ego o, si se prefiere, del ser originario del cuerpo subjetivo no se apoya en la memoria, en la reminiscencia –empleando sus propios términos–, sino que, por el contrario, constituye el fundamento de dichas facultades psicológicas. Ahora bien, cuando ha de dar nombre a esta unidad originaria que es la de nuestro ser, Maine de Biran la caracteriza como reminiscencia: «La reminiscencia personal no difiere del sentimiento de una misma existencia continuada»[23]. La ambigüedad, sin embargo, está sólo en las palabras. Maine de Biran ha distinguido perfectamente entre la memoria propiamente dicha, como pensamiento explícito del pasado, y la unidad infratemporal del ego, que es el fundamento de la memoria psicológica. Eso es lo que nos muestra el texto siguiente: «No podría haber... siquiera la más simple percepción [que supone siempre una pluralidad sucesiva de impresiones o de actos] si no hubiese una continuidad del *yo* o *reminiscencia personal* conservada en la sucesión de los términos o modos elementales; pero esta reminiscencia conservada en la sensación de un mismo movimiento continuo debe distinguirse claramente de la *memoria* propiamente dicha»[24]. Luego porque el cuerpo es memoria, *una memoria en la que ciertamente la idea de pasado aún no se manifiesta*, entonces puede este cuerpo ser asimismo una memoria que recuerde el pasado convirtiéndolo en el tema de su pen-

22. E 322; el subrayado es nuestro.
23. E 532.
24. D 4, 106, nota.

samiento. La memoria originaria de nuestro cuerpo es el hábito; nuestro cuerpo es, como ya hemos dicho, el conjunto de todos nuestros hábitos.

Conviene ver ahora que estos hábitos no son más inconscientes que nuestros recuerdos. Que el concepto de inconsciente aparezca, es señal clara de que nos aproximamos a una región originaria, pues «inconsciente» no suele sino ser un nombre atribuido a la subjetividad absoluta por aquellos filósofos incapaces de aprehender la esencia del fundamento de otro modo que proyectándolo sobre la noche de un trasmundo del que luego se obtiene el psicoanálisis. Los hábitos no son mecanismos listos para entrar en acción que esperasen en alguna parte, en una región «x», que un movimiento de nuestra voluntad o nuestro deseo les diese ocasión de dispararse y ejecutar el juego melódico de sus procesos y articulaciones. Estos pequeños seres psicológicos, cumplidamente estructurados, podrían permanecer mucho tiempo acumulando polvo en el rincón apartado en que se encuentran, por la sencilla razón de que la idea de servirnos de ellos y de ponerlos en acción nunca nos viene a la mente. ¿Acaso tal idea o deseo sea a su vez inconsciente? Lo que sucede es probablemente lo siguiente: es propio de las mitologías crecer sin cesar; cada mito, en su indigencia, reclama otro mito que dé razón del primero; y así, paso a paso, hasta que todo el conjunto de nuestra vida psicológica abandona el plano en el que evidentemente vemos que se produce, para trasladarse a otra región en la que vivirá una nueva vida que ciertas imaginaciones groseras y simplistas le habrán de insuflar –una vida entre seres fantásticos y conceptos absurdos–.

No podremos aprehender el ser originario del hábito sino al término de una investigación ontológica que nos permita superar el concepto del ser individuado y empírico, como también el de su medio y horizonte trascendental, para elevarnos hasta el concepto del ser originario de la subjetividad. La realidad del ser en cuestión no residirá entonces en su individuación, ni tampoco en el medio de toda individuación posible en general, sino en la realidad de su posibilidad misma, pues tal ser no es sino el ser del conocimiento ontológico. Entendiendo el cuerpo como subjetividad ab-

soluta, es como podremos asimismo entender el fenómeno ontológico del hábito, fenómeno en el que el ser del cuerpo encierra dentro de su presente ontológico todos los conocimientos posibles del mundo, sin que tales conocimientos lleguen nunca a salir de la esfera de inmanencia absoluta para perderse en la dispersión y diversidad fragmentaria de los términos trascendentes o en la noche del inconsciente. El cuerpo lleva en sí la profundidad de su pasado. Pero esa profundidad es asimismo la ausencia de toda profundidad: es una transparencia absoluta.

§ 3. La individualidad de la realidad humana como individualidad sensible

La unidad subjetiva del cuerpo –unidad de nuestros sentidos y de nuestros movimientos, unidad de su saber– nos permite a su vez comprender la individualidad de la realidad humana en cuanto individualidad sensible. Conviene rechazar en este punto toda concepción empírica de la individualidad, concepción que domina la historia del pensamiento filosófico desde la Antigüedad hasta nuestros días. Apelando al cuerpo y a la condición corporal de la realidad humana, se había creído efectivamente encontrar la forma de reducir la individualidad del ser del ego a la concepción empírica de la individuación espacio-temporal. Dado que el hombre tiene un cuerpo, y dado que este cuerpo se concebía como un objeto individuado en el tiempo, la existencia de este cuerpo se convertía naturalmente en el principio para la aplicación de las condiciones generales de la individuación espacio-temporal al ser de la realidad humana. Más aún, el cuerpo no sólo era el punto de aplicación a la realidad humana de la forma general de la individualidad, no sólo era medio y fundamento de esta aplicación, sino que era realmente su origen y su causa. En otras palabras, dado que el hombre tenía un cuerpo, podía entonces ser entendido también como un individuo. Si se hacía abstracción de tal cuerpo, ya no quedaba del hombre más que el ser de una pura mente, un ser que propiamente hablando no era un ser, pues precisamente no estaba ya

individuado, era una especie de *nous* impersonal, una sustancia homogénea y no diferenciada. El hombre se convertía así verdaderamente en un hombre doble: era, por una parte, una conciencia pura, universal; y por la otra, una individualidad empírica. Esta última, no obstante, era la que le confería la propiedad de ser un hombre, es decir, un individuo. Gracias a su cuerpo venía el hombre al mundo: la individuación empírica era verdaderamente el principio de su nacimiento.

Esta curiosa alquimia filosófica era, y es aún, objeto de disertaciones medio teóricas, medio morales, dado que el dualismo de mente y propiedades empíricas reviste inmediatamente una significación axiológica, es el marco de una tarea que se le presenta al hombre para elevarse por encima de todas esas determinaciones y encontrar su verdadero yo, el cual, por otro lado, ya no es un yo, sino un Yo, la Mente o aquello que nos plazca. El elemento empírico es el elemento que derrotar, es, por ejemplo, el contenido patológico que el deber supera, es algo temporal y destinado a la corrupción, son restos mortales y contingentes. Resulta ciertamente curioso este hecho de fundar la individualidad del ser humano sobre un elemento dotado de significación peyorativa, pues toda la actividad del hombre no podrá consistir entonces sino en una lucha contra ese elemento, lucha que, en caso de tener éxito, tendría por efecto aniquilar el principio de nuestra individualidad, de suerte que el esfuerzo moral del hombre estaría enderezado hacia la destrucción de su propio ser. En todo caso, no son las consecuencias de estas nociones fantasiosas lo que ahora nos importa. Nosotros tratamos de comprender cómo la individualidad, cuya teoría ya hemos formulado en otro lugar[25], es una individualidad sensible.

Para empezar, la teoría ontológica del cuerpo nos impide ver en éste un principio de individuación empírica. Si la individualidad no se encuentra en el plano de la subjetividad absoluta, si no es una *individualidad trascendental*, entonces el establecimiento de una relación con el cuerpo no logrará aportar a la subjetividad

25. Cf. la problemática de la ipseidad, en M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Introducción y Sección IV, Paris 1963.

el principio de individuación que necesita, ya que el cuerpo mismo, en su esencia, es subjetividad absoluta y, por tanto, no lleva en sí ningún principio de individuación empírica. El problema de la individualidad se plantea, pues, en el plano de la subjetividad absoluta; se plantea tanto para el ser del cuerpo como para el ser del ego; a decir verdad, no es sino un único y mismo problema que sólo podremos esclarecer a partir de la consideración del cuerpo. La individualidad de la subjetividad absoluta, como ya sabemos, encontró su fundamento en la teoría de que el ser de esta subjetividad es el ser mismo del ego. Dado que la vida del ego es la vida concreta del cuerpo, tal individualidad se convierte en una individualidad sensible. Ahora bien, una individualidad sensible no es lo mismo que una individualidad empírica, pues no se trata de una individualidad de la sensación, sino de una individualidad del sentir. La sensación está evidentemente individuada en el tiempo, pero el poder de sentir y de realizar movimientos escapa por principio a la individuación empírica como también al tiempo: ese poder es el ser absoluto del hábito y ello es lo que verdaderamente hace de él un Individuo.

En el biranismo, la individualidad del ser del cuerpo subjetivo no es objeto de una tesis particular, es más bien el fundamento de la teoría entera; así, hablar de la individualidad del esfuerzo es formular una especie de tautología, pues se emplean dos palabras para designar una única y misma realidad, la realidad del yo. Conviene no obstante ver con claridad el fundamento ontológico de esta individualidad que, por consiguiente, viene implicada en la teoría ontológica del cuerpo solidariamente con su unidad: «Así –dice Maine de Biran resumiendo su pensamiento–, la personalidad comienza con la primera acción completa de una fuerza hiperorgánica *que no es para sí misma o como un yo sino en tanto que se conoce*, y que no comienza a conocerse sino en tanto que comienza a actuar libremente»[26]; en otras palabras, que en la medida en que el ser originario del movimiento es subjetividad, este ser es, también y por ello mismo, el ser del ego. La individualidad, o si se

26. E 199; el subrayado es nuestro.

prefiere la ipseidad, no es entonces sino el medio donde acontece una revelación sui géneris en la inmanencia, es decir, un medio ontológico de existencia que es precisamente la subjetividad misma. Dado que el ser del movimiento (que es inmanente a todos nuestros poderes de sentir) es un ser subjetivo, la vida de nuestra capacidad de sentir es una vida individual, es la vida misma de la individualidad.

Fue J. Lagneau quien llegó más lejos en la comprensión de la individualidad que constituye la esencia de nuestro poder de sentir. Tras las críticas que hemos dirigido anteriormente contra su teoría del movimiento y de la acción, tras el reproche de intelectualismo que hemos dirigido contra su concepción del cuerpo, esta alusión al autor de *Célebres leçons* no dejará de resultar sorprendente. Pero no menos sorprendente, por otra parte, es la evolución de pensamiento que se produce al final de *Leçon sur la perception*, cuando justamente el problema del individuo aparece como tema de ciertas reflexiones rápidas, pero decisivas. Se trata de un momento de inspiración en que, profundizando la tradición que lo ha nutrido, el filósofo logra deshacerse de ella y superarla avanzando hacia el futuro. Tras haber propuesto una teoría intelectualista de la percepción, tras haber basado la naturaleza del mundo sensible en el conjunto de significados que nuestros juicios le confieren, Lagneau se interroga sobre la verdad de este mundo así constituido y descubre en primer lugar que, precisamente, la verdad se halla ausente de ese mundo. La verdad es obra del juicio, pero el juicio por el que, según Lagneau, determinamos nuestras representaciones tiene un mero significado práctico y utilitario, no define sino una forma de percibir normal y que meramente nos permite, a fin de cuentas, ubicarnos en nuestro mundo habitual. Su resultado propiamente hablando no es una idea, sino una imagen general, un esquema, un medio de orientarnos en el mundo de nuestro entorno. «No existe verdad alguna en el conocimiento sensible»[27]; éste ni siquiera es en realidad un conocimiento, pues el conocimiento implica siempre una verdad objetiva y fundamen-

27. J. Lagneau, *Célebres leçons et fragments*, 181.

ta el acuerdo de todas las mentes. *Cada individuo, por el contrario, siente a su manera.* «Percibir es retomar el punto del vista del individuo sentiente y atenerse a él». La percepción, por tanto, «no puede decirse que sea verdadera o falsa»[28]; es lo que es: lo que sentimos es algo irreducible y propio de cada uno de nosotros.

El ser del sentir, esencialmente individual, parece, pues, quedar desvalorizado respecto al conocimiento intelectual, origen y dominio de la verdad. ¿No sigue Lagneau rigurosamente la línea clásica, en la medida que reserva la verdad propiamente dicha para el conocimiento intelectual y para la idea, mientras que si saca del error la vida sensible, es sólo para confinarla al ámbito de la ilusión: «Toda percepción es en suma una ilusión», «una manera subjetiva de ver las cosas y las ideas»[29]? Cuando menos, la originalidad de la vida sensible, su irreductibilidad a la vida teórica, son netamente afirmadas. Por ello el ser de nuestra vida sensible no estará ya constituido por el juicio: existe en nosotros una vida primitiva, una vida originaria que no es una vida intelectual y que, es más, va a aparecer como el fundamento del conocimiento teórico y de la verdad abstracta. Lo que aquí se nos anuncia, dando un salto único, son ya las tesis husserlianas de *Experiencia y juicio*, por ejemplo. *La vida teórica está fundada.* «No existe una verdad puramente abstracta», dice Lagneau, que añade: «Si concebimos que hay una verdad, la concebimos como la verdad de lo que sentimos»[30]. Así, la verdad intelectual, la verdad del juicio, se despliega sobre un terreno que le está ya dado, que es nuestra vida sensible misma, nuestra vida concreta de la percepción ingenua.

Pero esta vida, cuyo papel fundamental queda así afirmado, es una vida individual, es la vida misma del individuo. Por eso lo individual no puede ya confundirse con lo empírico; no es ninguna especie de anexo contingente y sintético de una conciencia pura, sino que *define el modo primitivo de la vida misma de esa conciencia*; sobre dicha vida se fundará a su vez la predicación, e incluso nuestros juicios no serán sino la expresión de eso que hay de

28. *Ibid.*, 180.
29. *Ibid.*, 180-181.
30. *Ibid.*, 182.

individual en nosotros. La vida originaria es una vida individual, pero esa vida es precisamente la vida sensible, la vida del cuerpo. La individualidad sensible se refiere, pues, a eso que hay de más primitivo en nosotros, no a un elemento empírico, sino a la vida concreta y original de la subjetividad absoluta, a su determinación más profunda que será el fundamento de todas las demás determinaciones y de todas las demás modalidades en que esta vida podrá expresarse. De lo dicho, reciben su sentido decisivo las siguientes palabras de Lagneau: «No podría concebirse una manera de sentir que deba ser considerada como la verdadera para nosotros en unas circunstancias dadas. En efecto, ello supondría o bien que nuestra naturaleza sensible no cambia, o bien que su desarrollo está sometido a una ley rigurosa, es decir, que esa naturaleza resulta en nosotros exclusivamente a partir de su relación con el mundo exterior, del que no sería sino un efecto, una resultante. Pero entonces no habría en nosotros espontaneidad, naturaleza sensible. Ahora bien, *es lo mismo decir que somos individuos, o decir que en esos individuos existe una naturaleza sensible* dentro de la cual hay algo que no resulta de la acción del medio. Si todo en la naturaleza sensible estuviese sometido a la necesidad, si hubiese para nosotros una manera de sentir que fuese la verdadera, si a cada instante nuestra manera de sentir fuese consecuencia del mundo exterior, no sentiríamos»[31]. La desvalorización de la sensibilidad que aún parece apreciarse aquí, en la medida que semejante sensibilidad estaría privada de verdad, significa, por el contrario, una desvalorización de la verdad intelectual, pues esta no se adecua a la región originaria donde se mueve nuestra existencia concreta, no es sino una verdad derivada y secundaria. Lo que se afirma como esencial, como verdaderamente constitutivo de un fundamento, es algo individual y sensible, es la vida del cuerpo. El cuerpo es efectivamente el fundamento de nuestra individualidad, pero no el cuerpo empírico, por supuesto, sino el ser originariamente subjetivo del cuerpo trascendental.

31. *Ibid.*, 182; el subrayado es nuestro. Para un comentario más profundo de este texto, cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 55.

Por otro lado, el hecho de que la naturaleza sensible sea explícitamente designada por Lagneau como una espontaneidad, nos muestra como su análisis rompe en seco con los presupuestos kantianos que inicialmente perfilaban el marco de su estudio. La espontaneidad de nuestra vida sensible indica su naturaleza propiamente subjetiva, pues sólo la subjetividad absoluta es una espontaneidad. Lo que es inmanente a nuestra vida sensible y constituye su ser, es ciertamente el ser subjetivo del movimiento que define al mismo tiempo tanto el poder de nuestro cuerpo como el carácter propio de nuestra individualidad. Ser individuo significa tener con el mundo una relación absolutamente original, y ello no en virtud de una decisión ética, al cabo de un esfuerzo emprendido deliberadamente, sino en todo lugar y en todo instante, en la exaltación romántica y en la banalidad cotidiana. La originalidad de ese modo en el que yo estoy en relación con el universo es una necesidad ontológica, es inherente a la estructura ontológica del hábito. Dado que mi manera de sentir el mundo es la experiencia misma que yo tengo de mi subjetividad, dicha manera me es dada solamente a mí, en la experiencia trascendental del ser originariamente subjetivo de mi cuerpo. Yo soy el único, no porque haya decidido serlo, porque, en mi esteticismo, guste siempre de modo excepcional de las sensaciones inusuales y, como Keats, del perfume de las violetas marchitas, sino simple y llanamente porque yo siento. «Uno» no siente. La sensibilidad es una posibilidad propia del ser del ego, su posibilidad más eminente, pues no es sino la posibilidad ontológica misma. Sentir es experimentar, en la individualidad de una vida única, la vida universal del universo; es ser ya «el más irremplazable de los seres».

4
EL DOBLE EMPLEO DE LOS SIGNOS Y EL PROBLEMA DE LA CONSTITUCIÓN DEL CUERPO PROPIO

El problema de la constitución del cuerpo excede el ámbito de nuestro estudio, pues no puede convertirse en tema de una reflexión centrada en el ser de la subjetividad absoluta y del ego originario. No obstante, nos resulta obligado prestar atención al ser del cuerpo constituido, en la medida que hemos ahora de considerar una cuestión inaplazable. Si, como hemos mostrado, el ser del cuerpo es un ser originariamente subjetivo, si la vida de nuestro cuerpo no es sino una modalidad de la vida de la subjetividad absoluta, ¿cómo es posible que ese cuerpo que es el nuestro nunca haya sido considerado por los diferentes sistemas filosóficos o por la psicología, la reflexión científica o el saber popular, de otro modo que como un elemento del ser trascendente. Y ello, cualesquiera que fuesen las características que se le pretendiesen asignar para distinguirlo, *dentro de esa región de la existencia*, de los demás seres que asimismo la habitan, y entre los cuales se manifiesta con ciertas determinaciones que no sólo no impiden el establecimiento de un sistema de relaciones de inherencia y de acción recíproca, sino que más bien parecen exigirlo imperiosamente. En efecto, sólo en cuanto realidad constituida es susceptible el cuerpo de mantener con los demás seres de la naturaleza relaciones tales como las que las ciencias nos hacen concebir; relaciones cuya validez se encuentra, por otra parte, universalmente reconocida.

Nuestro cuerpo ciertamente se manifiesta en la verdad del ser trascendente; cualquier conciencia puede encontrarlo ahí; aparece como una cierta configuración espacial que es además el medio donde se producen los numerosos desplazamientos objetivos y movimientos mediante los que este cuerpo entra en contacto con los cuerpos exteriores, choca con ellos, los atrae o los repele. ¿Cómo podría ser tachado de ilusión eso que vemos? ¿Cómo tal ilusión podría ser compartida tan universalmente? Lo asombroso no es esa opinión común que nos hace considerar nuestro cuerpo como un objeto –opinión cuyo fundamento mostraremos–, sino en mucha mayor medida la omisión que parece implicada en ella y que concierne al ser originario de nuestro cuerpo. En esta opinión común, todo sucede efectivamente como si nuestro cuerpo no fuera otra cosa que ese objeto que vemos, y como si el ser originario del cuerpo, cuyo análisis ontológico ya hemos expuesto, no fuese sino una quimera de la que en vano buscaríamos su rastro en nuestra experiencia real. Se da una especie de absorción del ser originariamente subjetivo del cuerpo en ese cuerpo que se nos manifiesta entre las cosas: el primero se hace como interior al segundo, todo el ser de nuestro cuerpo se reduce a su ser constituido y, fuera de ese fenómeno trascendente, no hay nada, sino la conciencia que lo piensa, la mente o el alma que lo observa. Eso que puede haber de subjetivo en nuestro cuerpo, ese elemento que hemos caracterizado como inmanente, ciertamente lo será, pero se trata de un elemento inmanente a un cuerpo trascendente que pertenece a la naturaleza. Si considero al corazón como ese elemento inmanente de mi cuerpo, es decir, como el núcleo de dicho cuerpo, tal elemento se me manifiesta precisamente como el corazón y el núcleo de este cuerpo-objeto que veo o que puedo tocar. Lo que llamamos inmanencia se ha convertido así en la esencia misma de lo trascendente. Antes de esclarecer la ambigüedad ontológica fundamental que preside semejante transformación, debemos mostrar como esa misma transformación se halla en el origen de la percepción o conocimiento que tenemos de nuestro cuerpo, de ese conocimiento al menos que expresa el sentido común dentro del lenguaje ordinario. Son, pues, los presupuestos filosóficos de es-

te lenguaje ordinario, los que deberán a continuación ser objeto de una elucidación ontológica radical.

El lenguaje ordinario dice: el ojo ve el paisaje, la mano se mueve hacia la mesa y la toca, el oído escucha la melodía. El ojo, la mano, el oído, son elementos del cuerpo trascendente, se manifiestan a la conciencia en la verdad del ser, y tienen ahí un lugar, una configuración espacial, unas relaciones percibidas o científicamente determinadas con todos los objetos de la naturaleza. Y son justamente estos elementos trascendentes los que llevan consigo el núcleo del cuerpo, a saber, ese conjunto de poderes por los que el cuerpo ve, se mueve, toca y oye. Ahora bien, resulta que nosotros habíamos caracterizado esos poderes como pertenecientes a una esfera de inmanencia radical, como constituyentes del ser de un cuerpo *subjetivo*. ¿Qué significa entonces esta degradación por la que la inmanencia deja de definir la esfera de nuestra existencia absoluta, para quedar exteriorizada en un ser al que se le confiere una especie de intimidad y de profundidad? ¿Acaso estas últimas no expresan la presencia en nuestro cuerpo trascendente de unos poderes sensibles y motores cuyo ser creíamos haber aprehendido determinándolo como el ser mismo de la subjetividad? ¿Cuál es verdaderamente el estatuto de estos poderes?

No es cuestión ahora de replantear los resultados del análisis ontológico del ser originario de nuestro cuerpo; son unos resultados absolutamente ciertos, forman parte del saber absoluto mediante el que se elabora la ontología fenomenológica. Y no obstante, más aún, ¿cómo sostener el absurdo de que lo que vemos y tocamos sea también lo mismo que ve y que toca? Ese cuerpo que vemos y además llamamos, en efecto, el nuestro, presupone –como Biran nos ha mostrado– *otro cuerpo* que ve y que toca, que ve y toca todas las cosas y, entre ellas, el cuerpo que es visto y que es tocado. Tal *otro cuerpo* es el cuerpo originario, cuyo ser ha sido determinado como perteneciente a la esfera de la subjetividad absoluta y de la que no podría salir sin perder al mismo tiempo todo aquello que hace de él lo que es. Ese poder ontológico no puede pasar al elemento del ser trascendente, no puede ser identificado o incorporado a un elemento de la naturaleza. Tal identificación es una representación ingenua

y, a decir verdad, sólo una ilusión. La teoría general de esta ilusión es lo que Maine de Biran nos propone en el análisis de lo que denomina «el doble empleo de los signos».

Tomemos la experiencia de la visión: es una experiencia interna trascendental. Es una experiencia que trasciende hacia un mundo, pero que se realiza íntegramente en una esfera de inmanencia radical. Si queremos ahora expresar dentro del lenguaje dicha experiencia de la visión, empleamos la palabra «ver», que, para hablar como Maine de Biran, es el «signo» de la misma. Cuál sea la relación de este signo con la experiencia interna de la visión, cómo, de forma general, esté fundado el lenguaje sobre la vida de la subjetividad absoluta que este lenguaje expresa, es algo que no puede ser aquí elucidado. Diremos tan sólo que esta obra de fundamentación del lenguaje se realiza de dos maneras muy diferentes que dan lugar, por una parte, al lenguaje natural, que expresa inmediatamente la vida de la subjetividad y, por la otra, al lenguaje de la reflexión, que se apoya en una operación mediata. En este último caso, que examinamos ahora porque puede dar lugar a graves confusiones, la expresión «yo veo» no está fundada sobre mi experiencia interna trascendental de la visión, sino sobre una reflexión acerca de tal experiencia. Esta ha dejado de ser un contenido inmanente para convertirse en objeto de una nueva experiencia: precisamente mi reflexión. El término de esa reflexión, mi experiencia primitiva de la visión, se ha convertido ahora en una realidad trascendente, y en este punto el análisis ontológico debe hacerse más riguroso.

A partir del momento, efectivamente, en que la visión se propone como el término de una intencionalidad, esta visión se presta a quedar circunscrita en un elemento del ser trascendente, por ejemplo, en ese cuerpo-objeto que veo y que pertenece a la naturaleza. El paralogismo ontológico que vendría implicado en la admisión de la tesis según la cual la visión, tras su deslizamiento a la esfera del ser trascendente, podría ser designada como la propiedad de un elemento de la naturaleza, es el siguiente: la visión que, en la reflexión que dirijo sobre ella, se ha convertido en el simple correlato trascendente de la vida de la subjetividad absoluta, *ya no*

es la visión que ve, sino una mera representación suya; ya no es el conocimiento ontológico que nos descubre la trascendencia de un mundo visual, sino una mera manifestación exterior de ese conocimiento. No obstante, la representación de la visión supone la visión real como su fundamento. La reflexión jamás crea su objeto, sólo la manera en que se lo presenta. Puesto que veo, entonces puedo reflexionar sobre mi visión; puesto que esta es originariamente mi visión, en una esfera de inmanencia absoluta, entonces puedo representármela. Así pues, si la palabra «ve» refiere, en el lenguaje reflexivo, a la visión sobre la cual reflexiono, es decir, a un correlato intencional, el carácter trascendente de este correlato jamás puede inducirnos a error. El tema de mi reflexión es ciertamente una manifestación trascendente, pero el contenido de esa manifestación, la sustancia de lo que representa, está tomado de la vida subjetiva del cuerpo absoluto. El proceso de fundamentación del lenguaje reflexivo se reduce a fin de cuentas al del lenguaje natural. Aun cuando las palabras «yo veo» designen la representación de mi visión y no mi visión misma, es siempre sobre esta última, sobre su experiencia radicalmente inmanente, y sólo sobre ella, donde reposa en última instancia su significado.

Toda la ambigüedad ontológica del fenómeno descrito por Maine de Biran bajo el nombre de «doble empleo de los signos», reside en el hecho de haber establecido una relación entre las palabras «yo veo» y un órgano fisiológico, de suerte que el signo «ver» tiene justamente un doble empleo: designa tanto el ojo, o al menos una propiedad suya, como la experiencia trascendental de la visión. Se dice: «El ojo es el que ve». El ojo es un ser de la naturaleza y, por ende, un ser extenso. La visión será, pues, un fenómeno natural y, lo que es más, un fenómeno dotado de extensión espacial, lo cual constituye el mayor absurdo que se pueda imaginar. Si tratásemos de soslayar este sinsentido ontológico, volveríamos a tropezar con él en forma de esta otra dificultad: si la visión es un fenómeno localizado en el espacio, no podemos entender en absoluto que tal visión pueda salir del lugar en que se halla y marchar, por la colina, hasta aquella casa que veo, proseguir más arriba y más lejos, hasta las lindes del bosque, alcanzar el cielo y lle-

gar a las estrellas. En realidad, semejante visión no vería nada en absoluto, ni siquiera lo situado en el lugar donde supuestamente se halla. Se trata de un fenómeno natural, o sea, de un elemento del ser trascendente, luego no puede salir de sí, ni conocerse a sí. No puede salir de sí, a menos que pueda primero conocerse a sí; no puede estar en presencia de las cosas, a menos que esté primero en presencia de sí mismo. Estar presente a las cosas dentro de la presencia originaria a sí mismo es exactamente el fenómeno del conocimiento ontológico, es decir, el ser mismo de la subjetividad absoluta. La visión es posible en cuanto es una experiencia interna trascendental, es decir, una modalidad de la vida absoluta. A esta única visión posible es a la que se refiere la palabra «ver», la cual, por lo demás, no podemos referir a ninguna otra cosa sino a costa de una confusión y una oscuridad ontológica totales.

«Cada uno de nuestros sentidos –dice Maine de Biran– se define a sí mismo por su ejercicio»[1]. El ser originario de nuestro cuerpo es, vuelve a decirnos, un querer «*cuya idea propia está toda en reflexión*»[2], lo cual quiere decir, en la terminología de la *Mémoire*, que es una modalidad de la vida absoluta cuyo ser no se distingue del conocimiento que tenemos de ella. En el seno de esta vida sensible y motriz que se conoce originariamente a sí, y no ya en la representación de nuestros órganos o de sus propiedades, es donde los signos mediante los que expresamos sus diversas modalidades encuentran contenido y sentido. Pero como tal vida se nos manifiesta precisamente en diversas modalidades, corremos de nuevo el riesgo de confundir tal diversidad con la de nuestra organización fisiológica. Nos da la impresión, en efecto, de que si podemos establecer una distinción entre nuestros poderes de sentir, es gracias a apoyarnos en la diferenciación y separación materiales de nuestros órganos de los sentidos. Sin embargo, el caso es justamente el contrario: si la naturaleza ha «dispuesto una especie

1. E 180.
2. D 3, 199; el subrayado es nuestro. El término «querer», empleado con frecuencia por Biran, no puede ya inducirnos a error, pues sabemos que no se trata de un querer que precediese a la acción, que fuese una idea de esa acción, un anhelo subjetivo o un deseo, sino que se trata del ser del movimiento en su acontecer mismo.

de descomposición de nuestra facultad exterior de sentir»[3], tal división de nuestros sentidos en cuanto división de nuestros órganos de los sentidos se funda, en realidad, sobre una *división trascendental* de nuestros poderes de sentir, sobre la división que existe entre la visión, la audición, el tacto, etc., y que nos es dada originariamente en la experiencia interna trascendental que tenemos del ser subjetivo de nuestro cuerpo. Dado que, en un saber originario y primitivo, sabemos lo que es la visión, la audición o el tacto, podemos luego representarnos el ojo, la oreja o la mano como órganos dotados de capacidades propias e irreducibles las unas a las otras, y llegar así a la idea de una «descomposición exterior de nuestra facultad de sentir».

Eso es lo que señala Maine de Biran en un texto importantísimo: «una distinción de sedes atribuidas al ejercicio de cada *facultad*... debe referir necesariamente a su vez a *otra división de las facultades*, preestablecida de una manera o bien *lógica* o bien *reflexiva*, independientemente de toda observación o hipótesis fisiológica»[4]. La división lógica de nuestros poderes de sentir y, por tanto, de las sensaciones hacia las cuales estos poderes trascienden, es una división nominal, una división en clases, que nos proporciona, por así decir, una nomenclatura de las posibilidades de nuestra vida sensible. Esta división lógica –que el lenguaje reflexivo expresa– está fundada evidentemente sobre la «división reflexiva», es decir, sobre lo que nosotros denominamos una división trascendental. Si hacemos corresponder a esta división lógica «una diversidad supuesta y demostrada de las sedes orgánicas», esta última no podrá aportar nada a «*la realidad de las distinciones ideológicas*», a las distinciones trascendentales que esa diversidad y su contenido en el estado originario nos proporcionan, puesto que es en la experiencia trascendental donde obtenemos tanto la idea de dicho contenido –es decir, el conjunto de nuestros poderes de sentir– como la idea de su diversidad. Si la «división fisiológica» corresponde a la que nos proporciona «el análisis me-

3. D 3, 72.
4. D 3, 73-75; el subrayado de «otra división de las facultades» es nuestro.

tafísico», es decir, la fenomenología trascendental, ello se debe a que la primera está calcada de la división que traza originariamente la segunda y, por tanto, esa división fisiológica «sólo sirve para concretar o representar en una sede orgánica las ideas de modos u operaciones que no pueden existir fuera del sujeto pensante ni ser concebidas fuera de su reflexión más íntima»[5].

Estamos ahora en condiciones de comprender en qué consiste ese fenómeno del doble empleo que Maine de Biran elucida en un texto relativo precisamente a la sensibilidad: «El fisiólogo, tras haber empleado primero el término *sensibilidad* en su acepción propia, como signo de una *facultad* o de una propiedad íntima de su ser individual, transpone luego, quizá sin darse cuenta, la expresión de un cierto orden de hechos, que sólo pueden existir y ser concebidos desde el punto de vista interior de un sujeto sentiente *único*, a un orden paralelo, pero absolutamente distinto, de fenómenos compuestos que se representan o imaginan fuera, en el juego de los instrumentos orgánicos. De este modo, engloba bajo los mismos signos dos clases de concepciones diferentes, y juzga luego acerca de la identidad real de las ideas o de los hechos, según la identidad convencional de las formas lógicas que les son aplicadas. De ahí la afinidad muchas veces ilusoria entre el fisiólogo y el metafísico, quienes, por emplear los mismos términos, pudieran creer ocuparse de las mismas cosas, o adherirse a un mismo sistema de ideas»[6]. La relación del ser originario del cuerpo con el sistema de órganos que estudia la fisiología no puede ser, según Maine de Biran, sino una relación simbólica, en virtud de la cual la división fisiológica se presenta como símbolo o signo de la división trascendental. Si consideramos, por ejemplo, el movimiento, la fisiología creerá dar cuenta de él imaginando en el cerebro un centro de acción que será como el origen a partir del cual se despliega ese movimiento. «Pero ¿qué es esto sino un símbolo? ¿Puede el yo individual identificarse con un centro orgánico cualquiera? ¿La acción que relacionamos objetivamente con tal centro es

5. D 3, 75.
6. D 3, 58-59.

esa misma que nos atribuimos en la conciencia íntima de un esfuerzo? ¿Acaso no se trata de dos ideas, de dos hechos de un orden absolutamente distinto? ¿Cómo podrá la mente pasar del uno al otro?»[7].

La relación entre estos dos «hechos», es decir, entre el cuerpo fisiológico y el ser originario de nuestro cuerpo, que es análoga a la relación entre el signo y la cosa significada, tiene una significación filosófica doble: por un lado, el signo nos ayuda en nuestra comprensión de la cosa significada, «todo el análisis metafísico, que reposa confiadamente sobre una división fisiológica de los órganos, sus funciones y su interrelación, recibirá esa claridad, esa aparente facilidad que las imágenes comunican a las nociones reflexivas, uniéndose a ellas como símbolos adecuados para explicar lo que de suyo es oscuro»; por otro lado, esta ayuda es ilusoria, nos hace creer que podemos «deducir de la combinación de ciertos movimientos orgánicos... hechos psicológicos que tan sólo pueden ser constatados por el sentido íntimo», de modo que «estas supuestas explicaciones no enseñan nada sobre el tema en cuestión y no sirven sino para oscurecerlo, sustituyendo por imágenes confusas las ideas simples y *perfectamente claras* de la reflexión»[8]. Este último texto, que afirma de nuevo el carácter absoluto de la evidencia inherente a la esfera de inmanencia trascendental, pone en cuestión muchos de los análisis de Biran donde las investigaciones fisiológicas se presentan como un complemento necesario y útil de las investigaciones propiamente psicológicas. Al señalar aquí que esta colaboración lleva más bien a dar en la confusión y en un oscurecimiento de la esfera de subjetividad absoluta, al subrayar lo peligroso que es vincular experiencias internas trascendentales con unos signos que son elementos del ser trascendente sin relación alguna con tales experiencias –hasta el punto de que corremos el riesgo de tomar el signo por la cosa significada y de llegar a considerar el ojo como el centro de la *visión*–, Maine de Biran separa radicalmente, tras haber parecido

7. D 3, 211.
8. E 603-604; el subrayado es nuestro.

aproximarlas, las determinaciones subjetivas que componen el ser originario de nuestro cuerpo y las divisiones fisiológicas que conforman la estructura de nuestro cuerpo exterior y extenso.

Nos encontramos entonces ante una grave dificultad: si no hay relación alguna entre la vida subjetiva dentro de la cual tenemos la experiencia de los poderes originarios de nuestro cuerpo y, por otra parte, la estructura fisiológica de nuestro cuerpo-objeto, ¿cómo es posible que no obstante se establezca una relación entre lo que Maine de Biran denominaría dos clases de concepciones absolutamente heterogéneas? Se dirá que el establecimiento de tal relación proviene de una ilusión que la teoría del doble empleo precisamente acaba de denunciar. Ahora bien, la labor de la filosofía no es propiamente la de denunciar las ilusiones; es más bien la de justificarlas, sacando a la luz al menos el fundamento que las hace posibles, la estructura ontológica a partir de la cual se elaboran. Lo que aquí buscamos, en efecto, es un fundamento, es la razón que nos permita comprender: 1°) por qué no tenemos un solo cuerpo, sino, en cierto modo, dos cuerpos; o, si se prefiere, por qué el ser de nuestro cuerpo se desdobla en un ser originariamente subjetivo y en un ser trascendente que se nos manifiesta en la verdad del mundo; 2°) por qué estos dos cuerpos, sin embargo, forman uno solo, es decir, por qué y cómo es posible el doble empleo de los signos, por qué y cómo es posible que un mismo signo sea aplicado de forma tan general y universal a dos elementos absolutamente heterogéneos, o mejor dicho, a dos fenómenos que difieren en su fenomenalidad misma; 3°) por qué estos dos fenómenos reciben la característica de ser precisamente los míos, por qué y cómo dicha característica que es una determinación esencial de la subjetividad absoluta parece aquí extender su dominio hasta el elemento del ser trascendente, pues una realidad constituida se me presenta como mía y es justamente esa pertenencia al ego lo que me permite designarla como «mi cuerpo» y distinguirla así, dentro de la región trascendente, de los demás seres de la naturaleza, oponerla a los demás cuerpos.

Todas estas cuestiones nos ayudan a circunscribir el problema de la constitución del cuerpo propio al tiempo que desvelan las

principales dificultades a las que la teoría de esta constitución debe enfrentarse. Tales dificultades, que conforman la sustancia del problema que nos ocupa, rebasan no obstante en muchos sentidos el marco mismo del problema. Algunas de ellas, en efecto, conciernen a las estructuras más generales del ser, a sus determinaciones concretas y esenciales; lo que ponen en tela de juicio son los fundamentos mismos de la ontología fenomenológica. Tal es el caso, por ejemplo, de las dificultades relativas a la cuestión de los dos cuerpos. Es patente que la dualidad que acaba de escindir incomprensiblemente la unidad del ser de mi cuerpo y que hace que este ser me sea en cierto modo dado dos veces, se funda en la estructura ontológica de la verdad, estructura según la cual nada se nos manifiesta en la verdad del ser trascendente sino a condición de una revelación más originaria en un medio de inmanencia absoluta. *El dualismo ontológico es el fundamento del doble empleo de los signos*. Puesto que existen, como dice Maine de Biran, «dos fuentes de evidencia», nuestro cuerpo se nos da de un modo tal que cada uno de sus poderes originarios –cuyo conocimiento inmediato tenemos en la experiencia subjetiva del movimiento que constituye su esencia– se nos manifiesta también en forma de un órgano o de alguna determinación fisiológica o espacial. La diferencia entre el ser originario de este poder y el órgano que nos parece ser su instrumento no se sitúa en un plano óntico, no es una diferencia entre una cosa y otra cosa; se trata de una diferencia ontológica, *una diferencia no en la individualidad, sino en la manera de ser*, es decir, relativa a la región en cuyo seno el ser se manifiesta y existe.

Maine de Biran insistió mucho sobre el carácter propiamente ontológico de la distinción que existe entre el poder y el órgano: tal distinción, a su juicio, no se basa en ciertas propiedades individuales, que en su oposición recíproca determinasen dos seres sometidos por otro lado a unas mismas condiciones ontológicas que serían las condiciones de posibilidad del ser en general, sino que la distinción atañe a esas condiciones mismas, concierne a las regiones donde el ser del poder y el ser del órgano encuentran sus condiciones de posibilidad y sus estructuras internas. La característi-

ca ontológica que constituye *el ser* del órgano es la trascendencia, es el hecho de que nuestros sentidos se nos den «*disponiéndose como en un relieve fuera de nosotros*»[9]. Por el contrario, la pertenencia a una esfera de inmanencia absoluta es lo que constituye la determinación ontológica esencial de nuestros sentidos en cuanto, esta vez, definen nuestros poderes propios e inmediatos, en cuanto componen el ser originario de nuestro cuerpo. Bien podemos, con Maine de Biran, dar a cada uno de estos poderes subjetivos el nombre de «concepto reflexivo», propio del cual, según el *Essai*, es «no tener ningún signo directo de manifestación»[10]. Eso que no puede manifestarse directamente mediante ningún signo, sin embargo, no es la noche del inconsciente o la opacidad de la materia bruta; eso que está privado de toda trascendencia no es la cosa cerrada sobre sí, prisionera de su propio espesor, ignorante de sí y del universo; es, por el contrario, aquello por lo que toda trascendencia se hace posible, es una región de inmanencia absoluta donde acontece la revelación originaria de la verdad de uno mismo y del mundo.

Hemos mostrado en otro lugar[11] como estas dos verdades son en realidad una, como el dualismo ontológico no provoca la aparición de una especie de desgarro en el seno del ser, en forma de una separación entre el yo y las cosas, entre la subjetividad y el universo, como por el contrario es aquello que hace posible la presencia del ser ante una presencia originaria a uno mismo, aquello que permite surgir en nosotros la verdadera proximidad de las cosas en el seno de una proximidad absoluta. La idea de dualidad tiene un valor muy especial cuando interviene en la caracterización de las estructuras últimas del ser; en este caso no significa, como suele entenderse, una dualidad de dos términos *en el interior de una misma región ontológica*, sino la ausencia de toda dualidad, puesto que es aquello que hace posible la experiencia, y la experiencia es siempre una unidad. La unidad de la experiencia, que es

9. E 78; el subrayado es nuestro.
10. E 78.
11. Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 32-34, Paris 1963.

la unidad de la vida y del ser trascendente, tiene su fundamento en la existencia de una subjetividad absoluta que se trasciende hacia un mundo en la medida que ella misma es el medio donde acontece, de un modo originario, la revelación a sí de ese acto de trascendencia. Lo que pretendemos significar hablando de dualismo ontológico, es exactamente la necesidad de la existencia de esta esfera de la subjetividad absoluta, sin la cual nuestra experiencia del mundo no sería posible. El dualismo ontológico no puede, por tanto, ser confundido con la dualidad propiamente dicha, con una dualidad óntica que presida las oposiciones que establecemos en el interior del mundo. Hablar de dualismo ontológico es justamente excluir la idea de tal dualidad. La dualidad que se nos manifiesta en la dificultad inherente al problema de los dos cuerpos refiere, con total evidencia, al dualismo ontológico; no tiene, pues, como consecuencia situarnos ante una auténtica dualidad que escindiese en cierto modo nuestro propio ser en dos partes opuestas. Tal dualidad satisface las condiciones generales que constituyen la posibilidad ontológica de la unidad de la experiencia. El ser originariamente subjetivo de nuestro cuerpo y el cuerpo trascendente, el poder y el órgano, no son, para hablar como Maine de Biran, «dos hechos», sino «dos órdenes de hechos», cuya dualidad es, en cuanto expresión particular del dualismo ontológico, una determinación de la estructura ontológica fundamental sobre la que reposan la unidad y la posibilidad de nuestra experiencia.

Hemos respondido así a la primera cuestión suscitada por el problema de la constitución de nuestro cuerpo propio, cuestión relativa a la dualidad de los modos en los que nuestro cuerpo se nos manifiesta. Quedan las cuestiones 2 y 3 relativas al problema de la unidad de los dos cuerpos: una se nos revela en la experiencia del movimiento subjetivo y la otra en la verdad de la trascendencia. Llegados a este punto de nuestro análisis, en efecto, podemos entender perfectamente la dualidad de esta revelación y de esta manifestación, pero no vemos en cambio por qué lo que se nos revela originariamente y ese ser trascendente que se nos manifiesta por otro lado, habrían de aparecérsenos como una única y misma cosa, a saber, como el ser mismo de nuestro cuerpo. La unidad ge-

neral de la experiencia, es decir, la unidad en la presencia del ser del mundo y del ser del ego, no puede servir de fundamento a la unidad de los dos cuerpos. Dentro de la unidad de la experiencia, aquello que se le manifiesta a la vida de la subjetividad absoluta es precisamente lo que tal vida no es por sí misma: es lo otro, el no-ego, que constituye la significación general del ser trascendente. Vemos inmediatamente el nexo que une las cuestiones 2 y 3, y vemos asimismo que la dificultad que refieren es la misma, aun cuando aparezca en toda su amplitud en la cuestión 3, donde adquiere un cariz aparentemente irresoluble. Si la diferencia ontológica es, como hemos mostrado, la diferencia entre el yo y el no-yo, no vemos cómo un elemento del ser trascendente, en este caso el ser de nuestro cuerpo objetivo, podría recibir el significado de ser el nuestro, es decir, de pertenecer al ego, cuyo ser se identifica en cambio con el de la subjetividad absoluta. Es el mismo problema comprender por qué el cuerpo trascendente y el cuerpo subjetivo son un único y mismo cuerpo, como asimismo comprender por qué ese cuerpo trascendente puede ser designado por mí como un cuerpo que es el mío. Si, en efecto, el cuerpo trascendente es el mismo que el cuerpo subjetivo, entonces debe ser el mío, debe ser el ego absoluto mismo, pues esa pertenencia al ego es precisamente lo que constituye el ser del cuerpo originario y subjetivo. Ahora bien, ¿cómo el ego absoluto, que es una vida en la inmanencia absoluta de la subjetividad, podría ser asimismo un ser trascendente?, ¿cómo podría desligarse de la esfera de inmanencia para aparecer en cierto lugar del mundo?

Ha de entenderse por qué esta dificultad es para nosotros una dificultad radical. No nos cabe la posibilidad de afirmar, por ejemplo, que nuestro cuerpo (o si lo preferimos, nuestro yo) es un único y mismo cuerpo que conocemos no obstante de dos maneras diferentes, a saber, desde el exterior y desde el interior. De igual modo, a veces se plantea que nuestro ser propio está constituido por un conjunto de conductas o de comportamientos, pero que para acceder al ser de tales conductas o comportamientos disponemos de dos medios, en forma de un conocimiento por el interior y de un conocimiento por el exterior. No hay, en esta perspectiva, si-

no un único y mismo comportamiento que captamos, no obstante, por dos caminos diferentes. El ser del comportamiento, o el ser del cuerpo, se encontraría, pues, *más allá de los dos fenómenos* bajo los que se nos presenta, y en ese más allá residiría la unidad de los dos fenómenos, el fundamento sobre el que nos apoyamos para decir que estamos en posesión de dos modos de manifestación *de un único y mismo cuerpo*. La fenomenología, por el contrario, no puede proponer una solución tan ilusoria, dado que ella reduce el ser a su aparecer, dado que para ella no hay nada más allá de los fenómenos, no hay nada detrás de las diferentes manifestaciones que nos son dadas y que se reducen a dos tipos esenciales cuya estructura ontológica ha sido ya estudiada. La fenomenología no es una teoría de las apariencias, una teoría que se dejara atrás el ser real de las cosas. La fenomenología nos muestra que tal ser real se encuentra íntegramente en la manera misma en que se nos da, en las apariencias; nos muestra que *el ser es su propia revelación*, de suerte que, allí donde dos fenómenos se oponen, asimismo hemos de decir que estamos en presencia de dos seres. La tarea de superar su dualidad no puede ser confiada a un término misterioso situado detrás de ellos, a un presunto absoluto cuyo poder mágico no es más que la proyección en el cielo metafísico de las exigencias que debe satisfacer una unidad que no podemos explicar sobre el plano concreto y real de nuestra experiencia. Semejante término mágico puede adoptar muchas formas, y resulta mucho más fácil desenmascararlo cuando se trata del absoluto de Spinoza o de Schelling y del Dios de Malebranche, que cuando adopta un aire más humilde, aparentemente «científico», y se convierte, por ejemplo, en el concepto de «comportamiento».

Decir que nuestro comportamiento nos es dado de dos formas diferentes, significa dar como solución el enunciado mismo del problema, y la noción de comportamiento, que fundamenta la unidad de los dos fenómenos en los que ese comportamiento se nos revela y manifiesta, es en realidad un más allá de esos fenómenos, un término vacío que se reduce al papel que pretendemos hacerle desempeñar y para el cual ha sido maquinado de principio a fin. El cuerpo subjetivo no es un fenómeno que se deje atrás el ser real del cuerpo,

un ser al que le quede entonces la posibilidad de manifestársenos a través de otros fenómenos, a través de un cuerpo objetivo: *el cuerpo subjetivo es el ser real del cuerpo mismo, su ser absoluto*, él es *todo el ser* de este cuerpo, un ser que es una transparencia absoluta y en el que ningún elemento queda excluido de la revelación de la verdad originaria. Mi cuerpo no es como una montaña que viese a veces desde un lado y a veces desde el otro, ni es tampoco un objeto que viese siempre desde el mismo lado, ni menos aún es algo a lo que tuviese acceso a veces desde el exterior y a veces desde el interior. Yo nunca veo mi cuerpo desde el exterior porque *yo nunca estoy en el exterior de mi cuerpo*, y no cabe afirmar otra cosa si pretendemos dar un sentido a las palabras y a la teoría según la cual el ser de mi cuerpo pertenece a una esfera de inmanencia absoluta.

Parece entonces que las principales tesis ontológicas que conforman el marco de nuestro análisis del cuerpo nos alejan de cualquier solución posible al problema de la constitución del cuerpo propio. El doble empleo de los signos parecía tener su fundamento en el dualismo ontológico, pero ahora resulta ser, por el contrario, aquello que nos impide comprender la unidad del cuerpo, cuyo ser mismo (no ya las apariencias bajo las que éste se nos da) hemos dividido al afirmar, por un lado, la identidad de la revelación originaria del movimiento subjetivo con el ser mismo de nuestro cuerpo y, por otro lado, la identidad de la manifestación trascendente de este cuerpo con un ser que necesariamente es el del cuerpo-objeto. Nos encontramos por tanto en presencia de dos seres, y el dualismo ontológico, si bien no conduce a una dualidad análoga a la que existe entre dos elementos del mundo, no por ello deja de plantear una dualidad real, una dualidad radical a decir verdad, pues los dos seres aquí en cuestión no surgen de una estructura común de fondo, sino que difieren en su esencia misma, en su origen ontológico que apunta a dos regiones absolutamente heterogéneas del ser.

En este punto, en el que nos parece haber topado con dificultades insalvables, conviene no obstante mostrar aquellos elementos positivos que el dualismo ontológico y la teoría del cuerpo subjetivo nos han permitido establecer. Tales elementos conciernen pre-

cisamente a los problemas de la unidad del cuerpo y de su pertenencia al ego. Hemos comprendido, en efecto, que únicamente dentro de una ontología de la subjetividad recibía el cuerpo un estatuto originario sobre el que puedan reposar su unidad y la identidad de su ser con el ser del ego. No podemos ahora, llegado el momento de completar la teoría de esta unidad y de esta identidad, pretender cuestionar los únicos presupuestos ontológicos capaces de proporcionar un fundamento a tal teoría. Esta teoría estará precisamente completa en el momento que hayamos dilucidado las condiciones que permiten a la unidad del ser originario del cuerpo y a su identidad con el ser del ego extender, por así decir, su dominio hasta el ser del cuerpo trascendente, cuya identidad con el ser del cuerpo subjetivo recibiría así un fundamento sólido. Tenemos, pues, en nuestras manos todos los elementos para alcanzar una solución: la dualidad de dos regiones del ser; la unidad y la pertenencia al ego del ser del cuerpo; el hecho de que esta unidad y esta pertenencia se establezcan sin embargo dentro de la esfera de subjetividad absoluta y que originariamente conciernan tan sólo al ser subjetivo del cuerpo. Si el problema que nos planteamos es el de saber cómo estas determinaciones ontológicas pueden ser extendidas al ser del cuerpo trascendente, resulta ya obvio que esta operación sólo será posible apoyándonos sobre el ser originario del cuerpo, que *la unidad y la pertenencia al ego del cuerpo trascendente se constituyen sobre el fundamento del ser originario del cuerpo subjetivo, sobre el fundamento de su unidad y de su pertenencia al ego, es decir, de determinaciones ontológicas que son originariamente privilegio exclusivo de una región ontológica determinada, de una región de inmanencia absoluta.* Esto es lo que al menos hemos aprendido tras unos prolijos análisis que podían parecer estériles, pero que ahora entendemos como destinados a justificar los presupuestos ontológicos en cuyo interior tiene lugar nuestro análisis del cuerpo, en la medida que muestran como esos presupuestos no sitúan la teoría de la constitución del cuerpo propio ante dificultades inextricables, sino que le proporcionan en cambio los elementos que necesita y sin los cuales el problema de la unidad de nuestro cuerpo ni siquiera podría ser planteado.

Nos queda ahora por delante la descripción de esta constitución del cuerpo propio. Hasta el momento, la labor de nuestro análisis se había dedicado principalmente a la elucidación del ser subjetivo del movimiento y se había conformado con excluir de la esfera de inmanencia absoluta todos los elementos que no le pertenecían y cuya consideración sólo habría podido oscurecer y alterar la naturaleza originaria del ser de nuestro cuerpo. Sin embargo, en el momento mismo que, en el ejercicio de la reducción, nos ateníamos al interior de una esfera de subjetividad absoluta, debíamos necesariamente tomar en cuenta el término hacia el que el movimiento se trasciende inmediatamente, esto es, el término que resiste al esfuerzo. Este término se nos manifestaba como un continuo resistente que superaba la reducción fenomenológica, que debía ser considerado como el fundamento de todo ser trascendente, y que nos ofrecía así la solución al «gran problema de las existencias»[12]. Si consideramos ahora este continuo resistente en sí mismo, vemos que su homogeneidad ontológica admite no obstante una diferenciación realmente esencial, pues nos permite, dentro de la región del cuerpo trascendente en general, distinguir un cierto cuerpo que es el nuestro entre los cuerpos ajenos. En ausencia de semejante diferenciación, como señala Maine de Biran, nos encontraríamos en una situación análoga a la de los filósofos estoicos que veían en el alma el principio del universo y hacían por tanto de ella «el alma del mundo». El poder inmediato del ego, en realidad, se limita a un cuerpo particular que es el suyo, y únicamente actúa sobre el universo de forma mediata, lo cual significa que nuestro cuerpo *trascendente* se distingue de los demás cuerpos y se opone a ellos según ciertas propiedades distintivas de las que se habrá de dar cuenta. Y todo ello por tratarse no de una distinción representada, es decir, de una diferencia entre la representación de nuestro propio cuerpo y la de los cuerpos exteriores, sino de una diferencia entre esos cuerpos tal como son originariamente vividos por nosotros, tal como se dan al movimiento subjetivo que los experimenta.

12. E 216.

La diferenciación en cuestión reside, en el biranismo, en el hecho de que el movimiento tropieza en un caso con una resistencia absoluta –y este es el fundamento fenomenológico del ser del cuerpo ajeno–, mientras que esa resistencia cede al esfuerzo cuando se trata del ser trascendente del cuerpo propio. Maine de Biran llama «extensión interior» al medio trascendente que cede así al esfuerzo de nuestro movimiento. En esta forma sui géneris de darse, reside, para una ontología fenomenológica, todo el ser de nuestro cuerpo trascendente, cuya solidaridad inmediata con el ser originario de nuestro cuerpo no es sino la expresión de la relación fundamental de trascendencia del movimiento. Es así como al ser originario de nuestro cuerpo se encuentra unido un cierto cuerpo orgánico, del cual el alma, según palabras de Leibniz citadas por Maine de Biran, nunca se separa. Ese *cuerpo orgánico*, que es el punto de aplicación del esfuerzo y al que está unido, es un *espacio orgánico* primitivamente «vago e ilimitado»[13], cuya homogeneidad ontológica, como conviene repetir, está íntegramente fundada sobre su modo originario de manifestación. Dado que este espacio orgánico o interior no está representado, dado que el movimiento subjetivo, y sólo él, lo verifica y lo experimenta, tal espacio no tiene nada en común con el espacio exterior. No es tampoco un continuo vacío o sin espesor, una suerte de espacio monótono y sin vida, como el que nos ofrece la pura intuición de la extensión cartesiana o del espacio kantiano. Es, por el contrario, un término que resiste, un ser real, una masa que el esfuerzo mueve y que, incluso en estado de reposo, está siempre, por así decir, elevada y retenida fuera de la nada por una especie de tensión latente que es la vida misma de la subjetividad absoluta, en la medida que esa vida es aquí la del cuerpo originario.

Esta masa que nuestra vida sostiene, que nuestra vida retiene –del mismo modo que decimos retener la respiración–, no permanece en cambio como una masa indiferenciada y amorfa, sino que deja aparecer en ella ciertas estructuras a las que haremos corresponder los nombres de las diferentes partes de nuestro cuerpo, que

13. E 211.

serán para nosotros nuestros miembros, nuestro torso, nuestro cuello, nuestros músculos, etc., pero que, originariamente, no son nada de eso, y que se nos dan tan sólo como sistemas fenomenológicos que expresan *las diferentes maneras en que esta masa ha cedido a nuestro esfuerzo*. Dentro del fenómeno de estructuración al que está sometida, la masa originaria de nuestro cuerpo trascendente se escinde en diferentes partes que obedecen a nuestros movimientos, y sobre las que estos tienen un poder inmediato. Por consiguiente, nuestro cuerpo orgánico es efectivamente el conjunto de nuestros órganos, pero 1º) estos órganos no son partes de la extensión y, por tanto, no están yuxtapuestos en el espacio –su ser fenomenológico originario no tiene nada que ver con el de las determinaciones anatómicas o fisiológicas que la ciencia tiene por objeto–; 2º) puesto que estos órganos no son otra cosa que los términos que obedecen inmediatamente a los modos originarios del movimiento subjetivo, es comprensible que se nos den como un territorio sobre el que tenemos poder y autoridad, como una región que conocemos precisamente desde el interior del poder que ejercemos sobre ella; es comprensible que este poder la atraviese de parte a parte y que llegue hasta su fondo, pues tal región no es otra cosa que ese mismo fondo, ese límite de nuestro poder (límite que no debe interpretarse como determinación negativa, como un término, para hablar con propiedad, hasta el que se extendería la influencia de nuestro movimiento, pero que todavía se dejara atrás algo que ese movimiento no podría alcanzar. El límite de nuestro poder, en su ejercicio, significa por el contrario la culminación del mismo, su efecto, aquel resultado donde el ser subjetivo del movimiento demuestra no ser el deseo de un poder sino un poder real).

Así, dado que el ser de nuestro cuerpo orgánico no se deja reducir al ser de este o aquel de nuestros órganos, sino que ha sido determinado como el conjunto en el que todos ellos se integran, nos vemos obligados ahora a dar una interpretación ontológica de lo que deba entenderse por este «conjunto», interpretación que a nuestros ojos reviste gran importancia, pues tiene relación con el problema que guía todos estos análisis y que es el de la unidad de nuestro cuerpo. *La interpretación del cuerpo orgánico como con-*

junto de todos nuestros órganos, es decir, de la unidad de nuestro cuerpo trascendente, va precisamente a mostrarnos que esta unidad no es sino la unidad trascendental del ser originario del cuerpo subjetivo. La unidad del cuerpo orgánico, en efecto, es una unidad esencialmente práctica, es una unidad por la cual y en la cual todos nuestros órganos se encuentran de igual modo a nuestra disposición. La unidad de estos órganos, es decir, la coherencia interna de los sistemas fenomenológicos que se pliegan a nuestros movimientos oponiendo esa resistencia relativa que, según Biran, caracteriza al ser de nuestro cuerpo trascendente, no es sino la unidad de nuestros movimientos en los cuales dichos órganos son los términos móviles –unidad de la que precisamente hemos mostrado como es una unidad originariamente subjetiva y pertenece a una esfera de inmanencia absoluta–. Nuestros órganos están así integrados dentro de una totalidad y, por ende, mantienen relaciones laterales entre sí. Esta totalidad y el conjunto de las relaciones que en ella se manifiestan y que la definen carecen en sí, no obstante, de todo carácter originario, no fundamentan en modo alguno la unidad de nuestro cuerpo trascendente, sino que por el contrario se apoyan en ella. En otras palabras, tenemos inmediatamente a nuestra disposición cada uno de nuestros órganos y es en su referencia común a ese poder, que es el del cuerpo subjetivo, donde estos órganos encuentran su unidad. *La unidad del cuerpo trascendente no es una unidad trascendente*; al contrario, la unidad del poder que mueve las diferentes partes del espacio orgánico es lo que confiere a estas partes su unidad y lo que les permite aparecer en la coherencia de una estructura que las contiene a todas y que puede ser considerada como el verdadero esquema de nuestro cuerpo.

Este esquema no es evidentemente una imagen, no es nada representado ni teórico, y si aspiramos a pensar con algún rigor su estatuto ontológico habremos de decir que tal esquema implica la existencia de una doble relación, a saber, por una parte, la relación que sostienen entre sí todos nuestros órganos y, por la otra, la relación inmediata que cada uno de estos órganos mantiene con el ser originario del movimiento subjetivo. Esta última relación es

una modalidad de la relación trascendental del ser-en-el-mundo, una especificación del acto general de trascendencia en la que el movimiento se sobrepasa hacia esta o aquella de las estructuras resistentes que ceden a su esfuerzo y que logran así determinar la masa originariamente homogénea del cuerpo orgánico. Debemos repetir ahora que estas dos relaciones que constituyen el esquema de nuestro cuerpo no se hallan en el mismo plano: la relación de nuestros órganos entre sí, que parece fundar la coherencia interna del cuerpo orgánico, reposa en realidad sobre la relación de cada unos de estos órganos con el poder que los mueve. *Si todos nuestros órganos forman un único y mismo cuerpo orgánico, es porque el poder al que están sometidos es un único y mismo poder*, pues este poder es una unidad subjetiva que es la unidad misma de nuestro cuerpo originario, la unidad del ser originariamente subjetivo del movimiento. Así, la unidad del cuerpo orgánico no es sino la unidad trascendental de la subjetividad absoluta; es en la unidad de la experiencia interna trascendental del poder que constituye el ser de nuestro cuerpo originario, donde reside el principio de la integración de todos nuestros órganos en una estructura de conjunto, es decir, el principio de este esquema por el que nuestro cuerpo orgánico nos es dado como una totalidad coherente y práctica.

Ni siquiera puede decirse que la unidad de nuestros órganos –es decir, la característica por la que estos órganos se nos dan dentro del poder que tenemos sobre ellos como pertenecientes a un «conjunto»– sea una unidad trascendente de la que simplemente habría de reconocerse que está fundada y que implica así la existencia de una unidad subjetiva más originaria; debe afirmarse, por el contrario, que la unidad del cuerpo orgánico no es diferente de la unidad originaria de nuestro cuerpo subjetivo, puesto que es en la experiencia interna trascendental del movimiento donde reside la unidad de las estructuras orgánicas que este movimiento despliega. Existe efectivamente una unidad trascendente de nuestro cuerpo, pero se trata en ese caso de una unidad de la imagen o de la representación de tal cuerpo. El fenómeno que aquí describimos y que es el del esquema de nuestro cuerpo orgánico no tiene relación alguna con una imagen o representación de este tipo. Decir

que el poder del ego sobre su cuerpo orgánico se ejerce a través del esquema corporal entendido como una imagen o como algún tipo de mediación entre el movimiento originariamente subjetivo y el término de tal movimiento, significa caer de nuevo en la tesis intelectualista según la cual una representación del movimiento o de sus instrumentos precede siempre a la ejecución real del mismo. Por el contrario, afirmar que la unidad de nuestro cuerpo trascendente reside en la unidad del poder que se trasciende hacia los diferentes sistemas de resistencia del cuerpo orgánico y que confiere a dichos sistemas la coherencia de una estructura de conjunto donde quedan integrados y convertidos en una especie de líneas de fractura a lo largo de las cuales el conjunto cede a este poder único del cuerpo subjetivo, significa dar pleno sentido a las tesis que hemos sostenido respecto a la realidad del movimiento subjetivo, al carácter inmediato con que el término de este movimiento se le presenta y, para concluir, al hecho de que todas las determinaciones ontológicas de este término trascendente que es aquí el cuerpo orgánico sean un correlato estricto del acto subjetivo que apunta a ese cuerpo y lo soporta. En otras palabras, es la vida subjetiva quien retiene al cuerpo orgánico en la unidad, unidad que es originariamente la de esa vida y que pertenece, en cuanto tal, a una esfera de inmanencia absoluta.

Pero entonces, *si la unidad del cuerpo trascendente es la unidad misma de la vida absoluta del cuerpo subjetivo, queda con ello afirmada la unidad de estos dos cuerpos al tiempo que sale a la luz el fundamento de la pertenencia al ego del cuerpo orgánico, fundamento que reside precisamente en su unidad, que es la unidad de la subjetividad absoluta, es decir, de la vida misma del ego.* Las cuestiones 2 y 3 relativas al problema de la constitución del cuerpo propio encuentran así, a su vez, una solución, la cual pone al descubierto la solidaridad que las une y que ya habíamos advertido en el momento mismo de plantearlas. Esta solidaridad es en realidad una unidad y puede expresarse así: dado que la unidad del cuerpo trascendente es la unidad subjetiva del cuerpo originario, estos dos cuerpos son en realidad uno y están animados por una única y misma vida. Es obvio que el cuerpo trascendente no

pertenece a la esfera de inmanencia absoluta, y podría parecer un tanto forzado identificar su ser con el ser del cuerpo originario, que es el ser subjetivo del ego. Sin embargo, nosotros no hemos operado en busca de esa identificación; lo que hemos hecho más bien es mostrar que el ser del cuerpo orgánico es un ser abstracto, que no tiene por sí mismo autonomía ni suficiencia ontológica. Nos encontramos en realidad ante la unidad del ser que lo funda y que le permite existir, y tal unidad es la de la vida absoluta del ego. El ser de este ego es quien constituye todo el ser del cuerpo orgánico, si bien no se confunde con él, como tampoco la visión se confunde con el término que es visto. Es en cuanto término del movimiento como el cuerpo orgánico existe: este se nos da como una totalidad coherente de partes, cada una de las cuales es el término de un movimiento y cuyo conjunto refiere a la suma virtual de todos los movimientos posibles de nuestro cuerpo. Es, pues, el movimiento quien sustenta el ser del cuerpo orgánico, al mismo tiempo que le confiere su unidad y su pertenencia al ego. Y precisamente a causa de no ser separable de esa realidad subjetiva concreta del movimiento que lo anima y lo soporta, el cuerpo orgánico –al igual que el término trascendente del movimiento en general– supera la reducción fenomenológica. Yo soy la vida de mi cuerpo; el ego es la sustancia de su organismo, la materia y el principio de sus movimientos; y dado que no sería nada sin ese fundamento que es para él la vida absoluta de la subjetividad, este cuerpo trascendente nuestro, que no es sino la frontera de tal vida, encuentra en ella su unidad y el principio de las determinaciones ontológicas que hacen de él el cuerpo del ego.

Que el ser del cuerpo orgánico no se convierta en un ser concreto sino por y dentro de la vida del ego que se extiende hasta él para sustentarlo y conducirlo, es algo que podría rebatirse e incluso cabría tratar de invertir esta proposición o, al menos, de establecer una simetría entre sendos seres del ego y del cuerpo orgánico, convirtiendo su relación misma en algo concreto y absoluto, y no viendo en cada uno de tales términos sino un elemento en sí abstracto y que únicamente se haría real en su referencia al otro. Si no hay ser del cuerpo orgánico a menos que exista un acto de tras-

cendencia del movimiento subjetivo, entonces deberíamos admitir, en sentido inverso, que el ser del cuerpo originario no puede subsistir por sí mismo y que, en realidad, sólo existe en la relación trascendental que lo une al ser trascendente del cuerpo orgánico. ¿Acaso no es en esta solidaridad entre la interioridad ontológica y el ser manifestado donde reside la razón de que los dos términos de la relación que esta solidaridad implica superen la reducción y se nos den como términos absolutos o, más bien, como los dos términos de una relación absoluta?

Sin embargo, el hecho de que el cuerpo orgánico supere la reducción fenomenológica no significa en modo alguno que tenga la misma dignidad ontológica que el ser originario del cuerpo subjetivo, así como tampoco que la suficiencia ontológica de la subjetividad absoluta sea usurpada y deba de algún modo desplazarse para venir a situarse ya no en la esfera de inmanencia, sino en una zona de intercambio entre la subjetividad y el ser, zona de la que constituiría su esencia y fundamento. Tal zona de intercambio, a la que hemos dado el nombre de distancia fenomenológica, efectivamente existe, pero sabemos que requiere un fundamento y que ese fundamento reside justamente en la esencia de la verdad originaria de la subjetividad. La subjetividad no es, pues, un término que en sí mismo fuese abstracto, sino que, lejos de que encuentre su realidad y culminación en el ser trascendente del cuerpo orgánico al que está inmediatamente unida conforme a una relación trascendental, resulta ser en cambio el fundamento de tal ser que, en cuanto término hacia el que se trasciende, se nos presenta como su límite, si bien un límite que aún le pertenece.

Esta característica en virtud de la cual la subjetividad desempeña el papel de un auténtico fundamento desde el punto de vista ontológico no se le escapó a Maine de Biran; el cual, tras haber mostrado que el hecho primitivo es una dualidad –es decir, que consiste en la relación originaria que la trascendencia instituye entre la subjetividad y el mundo, y, en el caso que nos ocupa, entre el ser subjetivo del cuerpo originario y el cuerpo orgánico–, afirma a pesar de todo que «existe una relación más simple y anterior a es-

ta»[14]. Y ¿cuál podría ser esa relación, que es la más originaria de todas, sino una relación que se instituye en el interior de la subjetividad misma y por la cual esta se revela inmediatamente a sí dentro del fenómeno de la experiencia interna trascendental, una relación que de hecho ya no es una relación, pues es la negación misma (una negación inmediata y no dialéctica) de toda mediación, pues se trata del ser mismo de la vida absoluta? Es esta vida absoluta, que es la del cuerpo originario, la que despliega las distintas partes del cuerpo orgánico y las retiene en la unidad; es en ella donde reside el principio de la pertenencia del cuerpo orgánico al ego, pertenencia que no es así otra cosa que su pertenencia a una vida que es la del ego. La unidad y la ipseidad de la vida del cuerpo originario son la unidad y la ipseidad de la vida absoluta del cuerpo orgánico, pues la vida de este cuerpo y el movimiento que lo habita y lo anima son precisamente la vida y el movimiento del cuerpo originario, es decir, del ser subjetivo y trascendental de nuestro cuerpo.

La culminación de la teoría de la constitución de nuestro cuerpo propio reclamaría, paralelamente a esta teoría de la constitución del cuerpo orgánico, una teoría de la constitución de nuestro cuerpo *representado y objetivo.* El ser de nuestro cuerpo trascendente, en efecto, no se reduce al de nuestro cuerpo orgánico. Acabamos de mostrar como este último no era el objeto de una representación o de un conocimiento teórico. Es bien cierto, no obstante, que podemos representarnos nuestro cuerpo y convertirlo en el correlato de un conocimiento análogo al que tenemos de otros objetos, o incluso al conocimiento explícito y conceptual que orientamos a veces hacia determinadas regiones del mundo, cuando pretendemos elaborar su ciencia. Maine de Biran distinguió cuidadosamente los dos modos de conocimiento desde cuyo interior podemos acceder a nuestro cuerpo trascendente: al conocimiento originario de nuestro cuerpo orgánico, le dio el nombre de «conocimiento inmediato del cuerpo propio»; al conocimiento objetivo o representativo de nuestro cuerpo trascendente, el de «conocimiento secundario del cuerpo

14. D 4, 127; el subrayado es nuestro.

propio». La experiencia exterior que yo tengo de mi cuerpo «corresponde exclusivamente al conocimiento secundario del cuerpo propio, en cuanto objeto de intuición o de representación externa, y soslaya por completo ese sentido absolutamente íntimo, sobre el que se funda el conocimiento del cuerpo, en cuanto término de la apercepción inmediata interna del *yo*». «Existe un conocimiento inmediato del cuerpo propio, que se funda únicamente en la réplica a un esfuerzo deseado, y de una resistencia orgánica, que cede u obedece a la voluntad». «Así, independientemente del conocimiento exterior de la forma o figura de las partes de nuestro cuerpo, en cuanto objeto concerniente a los sentidos del tacto y de la vista, existe una apercepción interna de la presencia o de la consistencia de este cuerpo propio, referida íntegramente a un sentido muscular especial que sólo puede actuar y ser conocido *dentro* sin poder ser representado *fuera*» [15].

Es el conocimiento inmediato de nuestro cuerpo orgánico, y sólo él, el que nos permite moverlo, puesto que es precisamente en la posibilidad de mover este cuerpo y de valerse sucesivamente de sus diferentes partes en lo que consiste todo este conocimiento inmediato, es decir, este conocimiento por parte del movimiento subjetivo del término trascendente que dicho movimiento despliega en su ejercicio concreto. Existe, por tanto, una primacía del conocimiento inmediato de nuestro cuerpo propio sobre su conocimiento representativo u objetivo, y el paralogismo de todas las teorías clásicas consiste en haber relegado tal conocimiento inmediato en favor del conocimiento objetivo que supuestamente habría de proporcionarnos por sí solo todo el saber que tenemos de nuestro cuerpo. Así, «Condillac no indagó en absoluto... cómo el yo podría aprehender directamente el conocimiento interior a partir de los órganos; tan sólo se ocupa de un conocimiento objetivo y secundario de sus formas exteriores». Oponer, como hace Biran, frente al conocimiento «objetivo» de nuestro cuerpo, un conocimiento «personal»[16] que nos proporcione el ser del mismo y de ca-

15. E 214-216.
16. D 4, 9, nota 1; 10.

da uno de sus órganos interiormente vividos en el movimiento, significa impugnar las concepciones que reducen nuestro cuerpo a un objeto representado, cuando no a un objeto científico: el cuerpo-objeto-del-mundo de la percepción objetiva o de la ciencia implica, como hemos visto, otro cuerpo que lo conoce, y, de modo general, la realidad sensible de la apariencia objetiva es siempre aprehendida dentro de un poder de conocer que no es sino el ser originario del cuerpo subjetivo.

Si bien el conocimiento objetivo del cuerpo trascendente presupone así un conocimiento más originario, un saber primordial de nuestro cuerpo, tal conocimiento objetivo no deja por ello de existir; nuestro cuerpo es también un ser objetivo que se nos manifiesta entre todos los demás objetos del mundo. No son dos cuerpos, por consiguiente, los que debemos distinguir, sino más bien tres, que son:

1°) El ser originario del cuerpo subjetivo, es decir, el cuerpo absoluto revelado en la experiencia interna trascendental del movimiento. La vida de este cuerpo originario es la vida absoluta de la subjetividad; en ella vivimos, nos movemos y sentimos, ella es el alfa y la omega de nuestra experiencia del mundo, por ella adviene el ser al mundo, y en la resistencia que experimenta se nos manifiesta la esencia de lo real y adquieren todas las cosas consistencia, forma y valor. No obstante, esa resistencia no es homogénea; a veces sólo es una resistencia relativa que cede al movimiento subjetivo, lo cual se produce, por así decir, según ciertas líneas permanentes que demarcan estructuras fijas. Tales estructuras son nuestros órganos, y el medio general de esa resistencia relativa es el cuerpo orgánico.

2°) El cuerpo orgánico es el término inmediato y móvil del movimiento absoluto del cuerpo subjetivo, o más bien el conjunto de términos sobre los que este movimiento ejerce control. Dado que existe una estructuración de dicho cuerpo orgánico, este se encuentra dividido en diferentes masas trascendentes cuya diversidad no obstante queda retenida dentro de la unidad de la vida absoluta del cuerpo originario. La existencia de tales estructuras en el interior del cuerpo orgánico tiene gran importancia de cara al *problema*

de las sensaciones internas (problema que aún no ha sido considerado). Si la masa del cuerpo orgánico permaneciese indiferenciada, nuestras sensaciones internas flotarían dentro de esa masa sin que pudieran ser ubicadas en ella de algún modo y, por tanto, sin que pudieran ser claramente distinguidas unas de otras. La sensibilidad interna sería una unidad en la confusión, una unidad sin diversidad y, en tal caso, no habría sensaciones propiamente dichas, sino únicamente el sentimiento general, vago y confuso de una existencia sensible indeterminada. Debe admitirse que en muchos sentidos la cinestesia responde a una descripción de este tipo, pues nos ofrece antes una tonalidad sensible y afectiva de conjunto, que una diversidad de sensaciones rigurosamente determinadas y localizadas. No obstante, siempre se da una cierta diferenciación de nuestras sensaciones internas. Existen zonas afectivas que se destacan sobre un fondo indiferenciado y homogéneo, y esas zonas son asimismo zonas sensibles que se nos manifiestan con ciertas características propias que nos permiten distinguirlas y oponerlas a otros conjuntos de sensaciones, que pertenecen igualmente a la sensibilidad interna, pero que son en cambio radicalmente distintas de aquellas que son actualizadas en el presente afectivo y sensible.

El principio de esta diferenciación de la sensibilidad interna reside sin duda en el carácter irreduciblemente heterogéneo de nuestras diferentes sensaciones, pero estas no podrían aún sino formar una nube de elementos inextricablemente mezclados unos con otros en un compuesto donde la conciencia correría el riego de perderse y disolverse, si tal diversidad sensible no reposara en *otra diversidad*, sobre la cual el ego ejerce control y de la cual dispone en el interior de una unidad que es la de su vida propia. Esta otra diversidad que provee un fundamento a la diversidad sensible interna es precisamente la de las estructuras del cuerpo orgánico, que, como ya hemos mostrado, son mantenidas en la unidad por la vida absoluta del cuerpo subjetivo. Nuestras sensaciones internas se organizan, pues, en torno a tales estructuras que pierden su carácter primitivamente puro para adoptar un carácter sensible, el cual acaso pueda ocultar su verdadera naturaleza al filósofo o al psicólogo, pero nunca al hombre que vive.

Maine de Biran dio acerca de esta estructuración sensible de nuestro cuerpo trascendente originario una admirable descripción, que pone a la luz el fundamento orgánico (fundado a su vez sobre la vida absoluta de nuestro cuerpo) que tal estructuración requiere: «Para que las impresiones puedan ser localizadas en las diferentes partes del espacio interior del cuerpo propio, es necesario que esas partes hayan sido distinguidas, o por así decir colocadas las unas fuera de las otras, mediante el ejercicio repetido de su sentido propio e inmediato. Pero el sistema muscular general se encuentra naturalmente dividido en distintos sistemas parciales, que ofrecen otros tantos términos distintos a la voluntad motriz. Cuanto más numerosos sean esos puntos de división, más se aclara y distingue la apercepción inmediata interna, y más se manifiesta la individualidad o unidad del sujeto permanente del esfuerzo en contraposición a la pluralidad y variedad de los términos móviles. Colocándose fuera de todos ellos, el yo aprende a colocar los unos fuera de los otros, a conocer sus límites comunes, y a referir a ellos las impresiones»[17]. El problema crucial de la relación de nuestras impresiones con su sede, esto es, con un lugar, recibe aquí solución, en la medida que entendamos: a) que este lugar no es originariamente el espacio exterior, sino la extensión interior del cuerpo orgánico, es decir, el medio trascendente que el movimiento subjetivo despliega y que constituye el término del mismo; b) que por tanto *este lugar es conocido antes que las impresiones que vendrán a ocuparlo*, dando por sentado que el conocimiento de tal lugar no es un conocimiento representativo ni teórico, sino que es inmanente al movimiento y que le pertenece –lo que equivale a decir que ese espacio no es el espacio exterior, sino la «extensión interior»–; c) que la inserción de las impresiones en este medio trascendente desplegado y abierto para ellas por el movimiento subjetivo sólo es posible porque tales impresiones no son masas ciegas e irreducibles –pues en caso contrario no entenderíamos por qué vienen a alojarse precisamente en tal medio trascendente–, sino que están constituidas, es decir, sentidas, y, como he-

17. E 208-209.

mos mostrado, el poder que las constituye y que es nuestro poder trascendental de sentir no difiere del ser originario del movimiento subjetivo. Dicho en otras palabras: en un mismo y único acto, yo despliego el medio trascendente del cuerpo orgánico que es el término de mi movimiento, y percibo las sensaciones internas como localizadas en ese medio y como pertenecientes a él.

La plena comprensión de esta última tesis requeriría no obstante la intervención de una teoría ontológica de la pasividad, la cual resulta imprescindible para la constitución de una teoría general de la sensibilidad. Ambas teorías faltan en el biranismo, pero por el momento nos basta con comprender que la experiencia sensible interna es inseparable de la constitución originaria del cuerpo orgánico, es decir, del conocimiento inmediato de nuestro cuerpo propio. Este conocimiento es completo por sí mismo, tiene autonomía y suficiencia, todo el saber primordial de nuestro cuerpo está contenido en él y, por supuesto, en el conocimiento originario del cuerpo subjetivo que implica y del que es inseparable. El sistema formado por el movimiento subjetivo y el cuerpo orgánico es un sistema cerrado, que se completa y clausura sobre sí, y que sería el mismo que es en ausencia de todo conocimiento representativo del cuerpo trascendente en cuanto ser objetivo perteneciente al espacio exterior[18].

3°) El cuerpo objetivo, aquel que es objeto de una percepción exterior y que puede ser tema de estudio científico, es el único cuerpo que conoce la tradición filosófica, y precisamente esta concepción objetiva exclusiva es la que ha dado lugar a multitud de falsos problemas –en especial al célebre problema de la unión del alma y el cuerpo–, así como a muchas otras teorías que se esfuerzan, sin demasiado éxito, en resolverlos. Maine de Biran fue el primer filósofo que comprendió la insuficiencia radical de este punto de vista y el carácter derivado y secundario de toda concepción objetiva del cuerpo, tal como podemos ver en este notable

18. «El yo no puede existir para sí, sin tener el sentimiento o la apercepción inmediata interna de la coexistencia del cuerpo: este es el hecho primitivo. Pero podría existir o tener esa apercepción, sin conocer aún su cuerpo como objeto de representación o de intuición por el ejercicio del tacto» (E 382).

texto: «Siempre que la filosofía ha formulado esta pregunta: '¿Cómo el ser sensible y motor aprende en primer lugar a conocer su cuerpo propio?', tan sólo ha tenido en cuenta un modo de conocimiento exterior y objetivo; ha tomado como hecho primitivo y simple un fenómeno secundario... Con la mera problematización del origen del conocimiento representativo del cuerpo, se supone que el problema de su existencia está ya resuelto, o más bien se cree que no ha lugar a plantear tal cuestión. Sin embargo, esta mano móvil, que se desplaza sucesivamente por las diferentes partes y se convierte así en la unidad de medida de una superficie sensible, no se palpa a sí misma, como tampoco el ojo se ve sí mismo, y, no obstante, puede [y debe] ser conocida antes de ser empleada como instrumento o medida»[19]. También nosotros, siguiendo los pasos de Maine de Biran, hemos intentado dar cuenta de ese conocimiento originario de nuestro cuerpo que viene requerido por el conocimiento representativo del cuerpo objetivo. Debemos dar ahora algunas indicaciones acerca de la constitución de este cuerpo objetivo, constitución cuyos elementos esenciales nos van a ser proporcionados precisamente por la teoría del cuerpo subjetivo y del cuerpo orgánico.

En cuanto se manifiesta en el mundo como un objeto, nuestro cuerpo trascendente es una mera configuración espacial dotada de las cualidades secundarias o primarias que pertenecen a todos los objetos. El ser de nuestro cuerpo objetivo, sin embargo, no podría reducirse a ese conjunto de determinaciones espaciales o sensibles, pues entonces no sería ya sino un objeto anónimo entre todos los demás y no veríamos dónde pudiera residir el fundamento de ese derecho particular, como dice Descartes, en virtud del cual llamo a este cuerpo el mío. Algo, pues, interviene en la constitución de nuestro cuerpo objetivo que no intervenía en la constitución de los demás objetos, algo que confiere al cuerpo objetivo esa característica en virtud de la cual se nos da como provisto de un interior, y un interior de una naturaleza determinada. ¿En qué consiste este «interior» que hace que nuestro cuerpo objetivo se nos

19. E 381-382.

manifieste precisamente como un cuerpo único, que nos pertenezca, y que sea ese mismo cuerpo del que tenemos la experiencia interior e inmediata? ¿Qué conocimiento tenemos de esta dimensión de interioridad sui géneris que distingue este objeto de todos los demás?

Es obvio que la interioridad del cuerpo objetivo reposa sobre la interioridad ontológica, y que, por lo tanto, este cuerpo objetivo es lo que es y se nos da con ciertas características distintivas gracias a un préstamo del cuerpo trascendental y del ser originariamente subjetivo del ego. Que de un ser natural –por ejemplo, el ojo o la oreja– que, en cuanto determinación y parte de la naturaleza, está evidentemente desprovisto de toda posibilidad de trascenderse y de conocer, se diga en cambio que ve o que oye, sólo es posible si, como ya hemos mostrado suficientemente, estamos además en posesión de eso que viene significado por las palabras «ver» u «oír», es decir, si nos es dada la experiencia interna trascendental del cuerpo subjetivo en general. Es, pues, en el contenido de la experiencia subjetiva originaria de nuestro cuerpo donde este cuerpo objetivo recibe el significado que le es inherente y lo determina precisamente como un cuerpo que es el nuestro, que ve, realiza movimientos, etc. Dar una respuesta explícita a la pregunta de cómo este significado objetivo se funda en cada ocasión sobre la experiencia subjetiva correspondiente, significa abordar de lleno el problema de la constitución del cuerpo propio. Nosotros aquí nos limitaremos a hacer una observación relativa a la unidad del cuerpo objetivo trascendente y su pertenencia al ego.

La unidad del cuerpo objetivo trascendente es una unidad trascendente, es una unidad fundada. En cuanto tal, no debe ser confundida con la unidad del cuerpo orgánico, que no era sino la unidad subjetiva originaria del cuerpo absoluto. Sobre esta última unidad reposa, precisamente, la unidad del cuerpo trascendente, en el sentido de ser su mera representación, su proyección en la parte de extensión ocupada por el cuerpo objetivo. En cuanto a la pertenencia de este cuerpo objetivo al ego, deberá ser entendida del mismo modo que su unidad. En otras palabras, que la vida del cuerpo objetivo no es la vida absoluta, sino sólo una

representación de la misma y, por tanto, hemos de reconocer que no existe una identidad absoluta entre nuestro cuerpo objetivo y nuestro cuerpo originario, sino que entre ellos se da una verdadera dualidad. Dado que nuestro cuerpo objetivo es, por tanto, una representación de nuestro cuerpo originario, los problemas planteados por la dualidad de estos dos cuerpos y la unidad de significado que los une son completamente análogos a los problemas que conciernen a las relaciones entre el ego trascendente y el ego absoluto. A la identidad real del cuerpo originario con nuestro cuerpo orgánico, o mejor dicho, a la identidad de la vida absoluta que constituye el ser del cuerpo originario y que retiene en su unidad al cuerpo orgánico (del cual es, por esa misma razón, su vida), se opone ahora la identidad representada de nuestro cuerpo trascendente objetivo con nuestro cuerpo absoluto, identidad que reposa por supuesto sobre la identidad originaria del ser del cuerpo subjetivo, es decir, del ego.

Muchas otras cuestiones se suscitan a propósito de este problema de la constitución de nuestro cuerpo objetivo, las cuales no podemos examinar dentro del ámbito de este estudio; nuestro único fin era mostrar el horizonte ontológico en cuyo interior tiene lugar. Es precisamente sobre esta constitución del cuerpo objetivo donde reposa el doble empleo de los signos. Este no es, como ahora vemos, totalmente ilegítimo, pues el cuerpo constituido toma en efecto prestado lo esencial de su ser del cuerpo originario y, aunque no su vida absoluta, sí al menos la representación de tal vida absoluta le es inmanente. El signo que debe todo su significado a una experiencia interna trascendental de nuestro cuerpo originario, puede referirse igualmente al ser natural del cuerpo objetivo, o incluso a alguna de sus partes, pues la representación de esta experiencia interna trascendental interviene en la constitución de nuestro cuerpo-objeto, es decir, en la elaboración del significado general que le es conferido.

Con los tres fenómenos de nuestro cuerpo que hemos estudiado sucesivamente (cuerpo subjetivo, orgánico, objetivo), no deben confundirse la imagen o imágenes que podamos formarnos del mismo. Tales imágenes ciertamente existen y su descripción es

una tarea propia de una fenomenología del cuerpo. Todo lo que podemos decir al respecto es que esas imágenes requieren un fundamento que está constituido por el ser real del cuerpo objetivo, pero también por el ser de nuestro cuerpo orgánico. La naturaleza de este último explica por qué podemos tener una imagen de ciertas partes de nuestro cuerpo que nuestra percepción objetiva no nos permite alcanzar, al menos de forma directa. A nuestro cuerpo orgánico le pertenecen, en efecto, todos nuestros órganos, incluidos aquellos que no percibimos objetivamente, y de este modo podemos entender que una imagen fundada sobre el cuerpo orgánico nos ofrezca una representación de nuestro cuerpo infinitamente más rica y más completa[20] que la que nos da una imagen exclusivamente vinculada al ser de nuestro cuerpo objetivo. Esta última imagen, que es la imagen de una representación objetiva, comporta de hecho elementos prestados del cuerpo originario y del cuerpo orgánico, en la medida que la constitución de nuestro cuerpo objetivo implica la intervención de esos elementos.

Una descripción fenomenológica del cuerpo propio, del cuerpo orgánico por ejemplo, no debe dejarse desorientar por esa actitud que ella misma ha instituido y en el interior de la cual trabaja, pues tal actitud no es una actitud natural, sino su modificación. El cuerpo trascendente que se convierte en tema del pensamiento para la interrogación filosófica que la fenomenología dirige a su objeto, no es, en nuestra vida cotidiana, sino un fenómeno marginal cuya constitución tiene lugar «en la sombra». Ocuparse del cuerpo propio no es una actitud inmediata o habitual: en ésta, el cuerpo se ocupa del mundo, que es algo muy diferente. Cierto es que la aparición de nuestro cuerpo en el campo fenomenológico no se produce sólo en el transcurso de una investigación filosófica que lo tenga precisamente por objeto, sino también en muchas otras ocasiones que forman parte de la vida cotidiana, particularmente en ciertas modalidades esenciales de nuestra vida afectiva o cor-

20. En la medida que la imagen de nuestro cuerpo se apoye sobre el ser de nuestro cuerpo orgánico, tal imagen es, en efecto, una imagen del ser *total* de nuestro cuerpo y no una imagen fragmentaria –que es lo que sería si sólo tuviese por fundamento el conocimiento representativo de nuestro cuerpo objetivo–.

poral, pues se trata de fenómenos en los que tomamos una conciencia aguda de nuestro cuerpo y de sus diversas particularidades. Para evitar un paralogismo cuyas repercusiones sobre las descripciones y la teoría general del cuerpo amenazan con ser graves, hemos de afirmar que tales fenómenos únicamente pueden comprenderse a partir de la actitud natural, de la que no son sino una variación, por importante que sea.

Si hacemos el esfuerzo de reintroducirnos en la actitud natural, vemos entonces despejarse los problemas considerados como insolubles, referentes a las relaciones entre el yo y su cuerpo, a «la unión del alma y el cuerpo», y aquellas dificultades inextricables en que se sumía la reflexión filosófica cuando abordaba tales problemas, nos parecen ahora imputables a un modo de plantearlas que precisamente no tiene nada que ver con nuestra experiencia originaria ni con la vida espontánea del hombre. El dualismo de alma y cuerpo, *es decir, del ser originario del cuerpo subjetivo y del cuerpo trascendente*, no es sino un caso particular del dualismo ontológico. El acto por el que el movimiento subjetivo despliega la mano como una masa orgánica que conoce interiormente, como un término hacia el que se trasciende su conocimiento no intelectual sino motor, no es ni más ni menos misterioso que el acto por el que mi mirada apunta y alcanza el árbol que se encuentra ahí enfrente, erguido sobre la colina. El dualismo que la descripción de estos fenómenos desvela no es un dualismo óntico; es un dualismo que no difiere del que hemos constatado entre la verdad originaria y la verdad del ser trascendente, que expresa la relación fundacional constituida por la unidad de estas dos verdades, por la unidad de la experiencia –un dualismo que nada tiene que ver con el dualismo cartesiano–.

5
EL DUALISMO CARTESIANO

El análisis ontológico del cuerpo es una de las piedras angulares del cartesianismo; se trata de un análisis esencial en cuanto conduce a la determinación de la extensión como esencia del cuerpo. No ha lugar aquí a distinguir entre diversas formas de extensión. Se trata de la misma extensión que la que concebimos o imaginamos; la única diferencia estriba en el acto de la mente que aprehende la extensión, y no en la naturaleza de esta. La extensión es el medio donde se realizan los movimientos, los cuales son puramente mecánicos y equivalen en todos los casos a un desplazamiento de las diferentes partes de la extensión, empujándose las unas a las otras y aconteciendo esto instantáneamente. La determinación ontológica de la esencia del cuerpo como extensión tiene un sentido absolutamente general en el cartesianismo: que el cuerpo deba ser entendido esencialmente como extensión no es algo que concierna sólo al cuerpo inerte de la naturaleza física, sino también al cuerpo vivo y al cuerpo humano. De aquí resulta, en un caso, la célebre teoría de los animales-máquina; y, en el caso del cuerpo humano, la concepción de éste como una ensambladura en la extensión de partes asimismo extensas y unidas unas con otras según una relación mecánica. A decir verdad, no hay diferencia alguna entre el cuerpo humano y el cuerpo del animal, como tampoco la hay entre este último y cualquier cuerpo físico.

Confrontemos, pues, los resultados de este análisis esencial del cuerpo en general con ese cuerpo particular que es el nuestro: ¿Qué relación puede existir entre este último, tal como se nos da en la experiencia más manifiesta, y la esencia que la filosofía car-

tesiana le confiere a priori? Ninguna. Esto es tan cierto que, llegado el momento de considerar el cuerpo fenomenológico del hombre, Descartes ya no le atribuye la extensión como determinación esencial, sino que piensa que para dar cuenta de su naturaleza exacta –ya no identificable, en cuanto a su esencia, con ningún otro cuerpo– necesita reconocer la existencia de una nueva naturaleza simple, no menos fundamental que las dos naturalezas primitivas de la extensión y el pensamiento, sobre las que parece cimentarse todo el edificio cartesiano. Esta nueva naturaleza simple fundamental es la de la unión del alma y el cuerpo. El cartesianismo deja de ser un dualismo: las tres naturalezas simples primitivas son iguales en dignidad y en autonomía, e iguales asimismo respecto al vínculo de dependencia que las une con la sustancia absoluta, es decir, con Dios.

El modo en que convenga entender la naturaleza primitiva de la unión ha puesto en serios aprietos a los comentaristas. De un lado, en efecto, la unión del pensamiento con una sustancia extensa es incomprensible; del otro lado, si fuese cierto que esta unión es un hecho, aun cuando se trate de un hecho ininteligible, la reflexión filosófica deberá admitirlo. Descartes no pasó por alto ni el carácter ininteligible de la unión, ni su carácter de hecho irrefutable al que debían plegarse el entendimiento y sus exigencias. Frente a aquellos que, siguiendo a Spinoza, censuran lo absurdo de la teoría, muchos otros comentaristas en cambio han subrayado el carácter profundamente humano del cartesianismo, la humildad filosófica de la que da testimonio ante la «naturaleza» humana que la unión sustancial de alma y cuerpo parece definir.

No obstante, ¿alguna vez se ha llegado a dar una interpretación filosófica de la naturaleza simple cartesiana de la unión? ¿Alguna vez se han llegado a plantear las condiciones que harían posible tal interpretación? ¿No debería primero reconocerse, desde un punto de vista puramente filosófico, la ambigüedad radical que preside la constitución de la doctrina cartesiana? Pero esta ambigüedad no debe confundirse con el carácter intrínsecamente oscuro o incomprensible de la teoría; se manifiesta más bien en el hecho de que tal teoría es calificada por el mismo Descartes ora de

extremadamente difícil de comprender, ora de tan clara y evidente que no se puede negar[1]. *¿Se refiere en ambos casos a lo mismo?* O bien, a nosotros que meditamos sobre esta doctrina tan importante dado el problema mismo al que atiende así como las consecuencias filosóficas que ha provocado, tanto si fuese admitida como si fuese rechazada, ¿no se nos impone la tarea de establecer una demarcación entre lo que efectivamente es tan claro y distinto que no se puede negar, y lo que es tan oscuro y difícil de explicar que acaso habría que considerar como imposible y falso?

¿Y cómo podríamos llevar a cabo tal demarcación, sino a condición de disponer de un horizonte filosófico que nos permita precisamente distinguir de una manera indubitable entre lo cierto y lo hipotético, o en otras palabras, a condición de efectuar aquí de nuevo una reducción fenomenológica que admitirá aquello que nos es dado en la certeza absoluta de la experiencia subjetiva, pero que en cambio nos hará rechazar aquello que, dentro del contenido dogmático del cartesianismo, debamos considerar como una mera hipótesis trascendente cuyo absurdo no podría entonces alegar un pretendido carácter de hecho? La reflexión fenomenológica, en un único y mismo movimiento, al mismo tiempo sacará a la luz la evidencia absoluta del *hecho* y eliminará a través de la reducción el elemento hipotético (e incluso absurdo) de la *teoría*. La ambigüedad de la posición cartesiana quedará entonces al descubierto, dado que esta consiste, en primer lugar, en mezclar inextricablemente los dos puntos de vista, en presentar como hecho lo que no es más que una teoría, pero sobre todo, y de una manera infinitamente perniciosa, en introducir subrepticiamente la teoría dentro del enunciado y de la definición misma del hecho. De ahí que al reconocer –como no puede ser de otra forma– el hecho, nos veamos inducidos –sin sospechar nada– a admitir la inverosímil teoría.

¿Cuál es, pues, el «hecho» indubitable aquí en cuestión? ¿Se dirá que es el de la unión del alma y el cuerpo? ¿Cómo no ver,

1. «Hoc explicatu difficillimum. Adeo clara est ut negari nullo modo possit» (R. Descartes, *Entretiens avec Burman*, en *Oeuvres* V, ed. C. Adam-P. Tannery, Paris 1897-1913, 163).

por el contrario, que dentro de la definición de ese hecho como naturaleza primitiva de la unión del alma y el cuerpo se encuentra incluida ya la teoría, la afirmación de la mezcla de la sustancia extensa y de la sustancia pensante? Tal mezcla (*permixtio*) ¿es verdaderamente un hecho? ¿Cuál es su estatuto fenomenológico? Al formular esta última pregunta, no pretendemos sacar el problema de su contexto cartesiano para venir a situarlo de algún modo dentro de nuestro propio horizonte filosófico; en realidad, ya el propio cartesianismo elaboró las esencias del pensamiento y la extensión en el marco de una ontología fenomenológica, y es obvio que convenga proceder de igual modo para determinar la esencia de la tercera naturaleza primitiva. ¿Cuál es, pues, el contenido fenomenológico que nos permite afirmar la existencia de tal esencia? ¿Nos es dada de algún modo la mezcla de alma y cuerpo? Y diremos que Descartes no sólo admitiría la legitimidad de esta pregunta, sino que de hecho él mismo la respondió de forma brillante: ¿acaso no afirmó, en repetidas ocasiones, que para concebir correctamente la unión del alma y el cuerpo era necesario dejar de pensar sobre tal fenómeno, para por el contrario entregarse a él y vivirlo? ¿Cabe esperar un recurso más explícito a la experiencia?

Debemos tener presente que la experiencia en cuestión es una experiencia interna trascendental, cuyo contenido es en sí mismo trascendental: *los hechos que lo constituyen pertenecen a la esfera del «cogito», son «Erlebnisse».* Trátese de *Erlebnisse* relativas al conocimiento sensible, a la vida imaginativa, a nuestros sentimientos y pasiones, a la experiencia de nuestra acción en la vida cotidiana, siempre es el caso que nos encontramos ante hechos, hechos indubitables, que son otras tantas determinaciones del cogito y que, por lo tanto, participan de la certeza absoluta que es privilegio de esta región de la existencia. Pero cómo entonces eludir esta cuestión: *¿de qué forma está implicada en tales experiencias internas trascendentales la unión sustancial del alma y el cuerpo? ¿Por qué Descartes ha inventado, junto a la esfera del «cogito» o, como él dice, de la naturaleza primitiva del pensamiento, otra región del ser, la de la «permixtio», destinada a aco-*

ger hechos que son «Erlebnisse» y que, por tanto, pertenecen a la subjetividad absoluta y sólo a ella?

En efecto, los hechos que Descartes refiere a la tercera naturaleza primitiva no son sino *Erlebnisse* de un carácter particular: definen, dentro del cogito, una zona de existencia sui géneris que parece ser el reino de la afectividad y que netamente se distingue del pensamiento puro del matemático que se ocupa, por ejemplo, de resolver una ecuación. De tal carácter específico que deja su impronta sobre una categoría determinada de *Erlebnisse*, Descartes cree poder dar cuenta presentándolo como el efecto de la unión, como una confusión resultante de la intervención del cuerpo en el dominio del pensamiento puro, intervención que consiste en una acción del cuerpo sobre el alma y que presupone a su vez la unión como condición de su propia posibilidad. Ahora bien, en este «razonamiento», ¿no hemos pasado imperceptiblemente desde un hecho hasta una teoría que pretende explicarlo y que no es ya, por tanto, sino un constructo trascendente cuyo estatuto debe ser cuidadosamente distinguido del de las *Erlebnisse* que pretende elucidar? ¿Podría semejante teoría ser verdadera? ¿Y acaso no había sido admitida, a pesar de sus dificultades internas y específicamente *teóricas*, con el único pretexto de que un hecho, aun ininteligible, nunca podía negarse? Pero si el hecho no es la teoría, si, a decir verdad, no tiene nada que ver con ella, ¿qué crédito podrá pedir ahora su notoria inverosimilitud?

Otra vía sería entonces la de mostrar que en la estructura interna, en la esencia misma de ciertas *Erlebnisse* –que se podrían denominar *Erlebnisse* corporales–, está incluida de algún modo la unión sustancial. Tales *Erlebnisse* corporales en efecto existen, pero cuando nosotros nos referimos a un cuerpo subjetivo, lo que queremos decir es que ese cuerpo es por completo subjetividad y que es uno en su ser con el ser mismo de la subjetividad absoluta. No es este el caso en el cartesianismo, o mejor dicho, aquí reside toda su ambigüedad: algunas veces, efectivamente se trata de un cuerpo subjetivo del que Descartes tuvo el presentimiento genial, pero otras veces, precisamente en la teoría de la unión sustancial, se trata de la unión del alma con un cuerpo que es simple y llana-

mente el cuerpo en tercera persona de la naturaleza física y mecánica, un cuerpo cuya esencia es la extensión y que está siempre sometido, si no actualmente al menos virtualmente, a la categoría de *partes extra partes* que hace ininteligible su pretendida mezcla con la esencia del pensamiento. Tomemos aquellas *Erlebnisse* en las que tenemos la experiencia de nuestra propia acción práctica o de nuestras pasiones. Su consideración lleva a Descartes a efectuar una verdadera *escisión del «cogito»* que termina, en realidad, por situar tales *Erlebnisse* fuera de la esfera de la subjetividad absoluta, en la medida que su esencia deja de ser precisamente el pensamiento para convertirse en la unión sustancial misma. Sólo con una condición tal podrían estas *Erlebnisse* constituir una prueba de la unión, con la condición de que la sustancia misma de la que están hechas no sea ya el pensamiento, sino precisamente la tercera naturaleza simple primitiva. Y ahora bien, ¿de dónde les viene a las *Erlebnisse* corporales ese carácter que hace de ellas lo que son, ese carácter por el que se nos dan fenomenológicamente como determinaciones de la subjetividad trascendental, y a lo cual deben su naturaleza de hechos absolutos, ciertos e irrefutables? Es siempre la misma ambigüedad. Descartes, tras haber aprehendido estas *Erlebnisse* allí donde efectivamente existen, en la esfera absoluta del cogito, las transpone luego a una región que no tiene ya un carácter ontológico auténtico, puesto que carece de todo cimiento fenomenológico y no es sino un constructo trascendente cuyo carácter ininteligible lo hace inaceptable incluso para una filosofía que se sustentara sobre teorías e hipótesis.

Más aún, en la medida que Descartes no se conforma con sostener la unión como hipótesis apropiada para explicar el carácter particular de ciertas *Erlebnisse* –cuya pertenencia a la sustancia pensante en tanto que modos de ésta no sería entonces negada–, sino que parece a veces leer de algún modo la unión en la estructura fenomenológica de estas *Erlebnisse* y, por así decir, en su «sustancia» misma, entonces resulta obligado acometer una destrucción más radical de su tesis. Esta destrucción mostrará una cierta serie de prejuicios, específicamente cartesianos, que llegados a este punto conviene desvelar.

¿Cuál es la razón de afirmar la existencia de una naturaleza primitiva distinta del pensamiento en cuanto medio destinado a acoger las *Erlebnisse* corporales, cuando es el caso que estas tienen su lugar naturalmente dentro de la subjetividad, y que es incluso imposible concebir su ser como diferente del ser del cogito? La razón es que Descartes se hace una cierta idea del pensamiento que debía finalmente excluir de su seno a estas *Erlebnisse*, en la medida al menos que este pensamiento sea considerado en su estado puro. El ideal de Descartes, en efecto, es el de un conocimiento teórico e intelectual que es similar a la aprehensión impasible del ser matemático y en el que no hay cabida para los sentimientos ni las pasiones. De ahí la idea, propia por otro lado de todo intelectualismo, de que la afectividad en general es algo inferior y que, en cuanto tal, no puede pertenecer a la pura esencia del pensamiento. De ahí, por fin, la hipótesis de que toda degradación del pensamiento puro en afectividad, dado que no puede tener su principio en la esencia de tal pensamiento, ha de proceder necesariamente de la injerencia de un elemento ajeno, a saber, del cuerpo. Este cuerpo ya no es en modo alguno el cuerpo subjetivo, ni se confunde tampoco con la tonalidad afectiva propia de las *Erlebnisse* corporales: es el cuerpo-extensión que nos muestra el análisis esencial del pedazo de cera. Aquí, por consiguiente, sale a la luz la división entre el aspecto fenomenológico y el aspecto explicativo de la teoría, al mismo tiempo que se despeja la ambigüedad reinante sobre todos estos análisis cartesianos: tenemos, por una parte, la *Erlebnis* con su carácter psicológico propio –y es de este, y sólo de este, del que podemos decir que es una cosa tan evidente que no podría negarse–; y, por otro lado, la concepción de una problemática intervención del cuerpo extenso en la esencia del pensamiento puro.

La tesis de Descartes consiste, cuando menos, en afirmar que la *Erlebnis* que nos es dada en el plano del cogito no podría ser lo que es si no se produjese, por otro lado, una acción de la sustancia extensa sobre la sustancia pensante. Y es aquí donde podemos decir con Hume que en el efecto –suponiendo que la *Erlebnis* corporal fuese un efecto– ¡ya no leemos la energía de su causa! La *Er-*

lebnis es eso mismo que es, es una transparencia perfecta y, en cuanto tal, tiene una suficiencia ontológica absoluta. *La esencia del pensamiento es una sustancia.* (No pretendemos, en modo alguno, hacernos cargo aquí de las objeciones de Arnauld. Siempre quedará la posibilidad de afirmar que estas dos sustancias completas pueden no obstante unirse, reconociendo que su unión no es necesaria sino meramente accidental. Y la «naturaleza» humana ¿acaso no se nos da precisamente como producto de un accidente incomprensible?). Pero no se trata ahora de discutir acerca de la naturaleza y de las propiedades de las sustancias; lo que se discute realmente, aun cuando no ha lugar a ser discutido, es el valor absoluto e irreducible del cogito. El ser de la *Erlebnis* es uno con su apariencia subjetiva y trascendental. Ni el cuerpo extenso, ni su supuesta acción sobre el alma quedan comprendidos dentro de esa apariencia. La unión del alma y el cuerpo no es, pues, un hecho; tampoco es una naturaleza primitiva, si por ello entendemos una región ontológica fundada sobre un dato fenomenológico irrefutable; se trata meramente de una afirmación que resulta de la incapacidad de Descartes –así como de muchos otros filósofos– para comprender que *la afectividad pueda pertenecer a la esencia del pensamiento puro.*

Pero justamente aquí no hay nada que comprender, sólo hay hechos que constatar. Si existen *Erlebnisse* afectivas, ello significa que el pensamiento puede ser, en su esencia misma, afectividad. Y vemos entonces que las posiciones cartesianas se invierten y se destruyen a sí mismas: se niega que, en su pura esencia, el pensamiento pueda ser afectividad o sentimiento; se imagina entonces la acción de un agente exterior que provoque en el pensamiento esta afectividad; se construye la teoría de la unión sustancial. Luego ¿cuál es el punto de partida de esta teoría, su fundamento real, sino *el hecho mismo de la afectividad del pensamiento*? ¿Y qué otra cosa trata de establecer sino el prejuicio mismo de Descartes, a saber, que el pensamiento no es, en sí mismo, afectividad? Mas el pensamiento es afectivo. El prejuicio cartesiano e intelectualista es que no puede serlo. Obviamente el cogito da la razón a la verdad: muestra que hay pensamientos afectivos. Lejos de apoyarse en un hecho, *la teoría de la unión sustancial*

no es entonces sino un medio indirecto para negar el hecho, para negar la verdad revelada por el «cogito», a saber, la afectividad del pensamiento, y para afirmar en cambio que se debe a un accidente –del que se propone una teoría fantástica– que este pensamiento aparezca en el cogito precisamente como un pensamiento afectivo. Ahora bien, cuando llega el momento de demostrar esta teoría, resulta que apela al cogito, es decir, ¡a la afectividad del pensamiento! El fin inconfesado de la teoría cartesiana de la unión sustancial es, por tanto, negar ese mismo hecho que por otro lado invoca como su fundamento y del que pretende ser fiel expresión.

Lo característico del cartesianismo en relación con el problema que nos ocupa es *la ausencia de una teoría trascendental de la afectividad*. Esta laguna esencial puede sin duda descubrirse en toda filosofía intelectualista. Rastrear, no obstante, su origen en el propio cartesianismo, significa profundizar en la comprensión de su significación general, es decir, de la concepción del pensamiento que implica. Si tomamos el contenido del cogito, constatamos, como ya hemos dicho, notables diferencias entre nuestras *Erlebnisse*. Estas diferencias son diferencias esenciales: *es en el plano del «cogito» donde surgen*, es en su contenido subjetivo inmanente donde un odio, por ejemplo, se distingue de una concepción matemática. La teoría de la unión sustancial, lejos de fundamentar tal distinción, consiste en una variación especulativa que se apoya íntegramente sobre esta diferencia subjetiva previa. Si bien todas nuestras *Erlebnisse* son iguales en su estatuto fenomenológico y ontológico –su diferenciación psicológica sólo expresa la modalización de la subjetividad absoluta–, el cartesianismo establece entre ellas una jerarquía que no puede basarse sino en consideraciones de otro orden, a saber, de orden axiológico. A pesar de la identidad de sus respectivos estatutos fenomenológicos, la concepción matemática se estima superior a la pasión. El pensamiento puro, la esencia del pensamiento, se identifica entonces con el pensamiento de tipo matemático, con el conocimiento intelectual y teórico, mientras que todo pensamiento afectivo o sensible se declara inferior y, en cierta manera, heterogéneo respecto al pensamiento puro.

¿Cuál es el origen de esta desvalorización de la afectividad, o de esta sobrestimación del conocimiento teórico puro? *Tal origen se encuentra en la tonalidad afectiva del conocimiento intelectual, en el «pathos» particular de su certeza.* La razón por la que una cierta forma del pensamiento –y en absoluto la esencia pura del pensamiento, que sólo puede ser definida a partir del estatuto fenomenológico común de todas las *Erlebnisse*– se prefiere al pensamiento afectivo, reside en la afectividad propia de esta forma privilegiada. Y ¿qué puede significar esto, sino que todo pensamiento es un pensamiento afectivo, que toda *Erlebnis* tiene su tonalidad propia? Eso es precisamente lo que nos muestra la teoría trascendental de la afectividad, teoría que reposa sobre la estructura ontológica de la subjetividad absoluta[2]. Las diferentes formas de la vida afectiva no son ciertamente ni similares ni equivalentes. El establecimiento de una jerarquía entre ellas es, por tanto, perfectamente legítimo, siempre y cuando a tal jerarquía se le reconozca un carácter puramente axiológico o existencial. Cuando decimos, de forma muy válida, que el amor es superior al odio, no pretendemos afirmar con ello que la esencia del pensamiento sea diferente en cada caso. Cabría, de la misma manera, colocar la vida dóxica de la conciencia por encima de su vida pasional. Esto no es motivo para considerar que la esencia de la *Erlebnis* pasional sea distinta de la del pensamiento en general. Si Descartes, no obstante, afirma la superioridad del conocimiento intelectual, ello se debe a que ha encontrado en éste un modo de existencia particular, una experiencia afectiva que era precisamente la que buscaba, a saber, la experiencia de una certeza que se alza por encima de todas las dudas. Y si la experiencia matemática queda en su obra indebidamente privilegiada, si, en general, en la historia del pensamiento filosófico los triángulos desempeñan un papel francamente desproporcionado en relación con el interés que despiertan en nuestra vida concreta, ello se debe a que la clase de necesidad con la que sus propiedades se nos imponen significa, para la conciencia que se entrega al objeto ma-

2. Cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, sección IV, Paris 1963.

temático, un descanso, una *seguridad* y como una especie de éxtasis dentro de esta seguridad que Descartes tanto había buscado.

Estas mismas observaciones, a nuestro juicio, serían válidas para los demás cartesianos y, por ejemplo, para Spinoza: si reflexionamos sobre el significado existencial del progreso de la conciencia a través de los tres géneros de conocimiento, probablemente observemos que el conocimiento del tercer género proviene de una abstracción del contenido afectivo operada sobre el conocimiento racional, y de la posterior consideración de ese contenido por sí mismo, independientemente, esta vez, del conocimiento del segundo género. La significación existencial de la experiencia spinoziana se trasluce constantemente a lo largo de toda la exposición dogmática de la filosofía de la *Ética*, y es además reconocida explícitamente por el propio Spinoza, sobre todo en el inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Lo que Descartes y Spinoza exigieron al conocimiento intelectual, así como a las verdades racionales y eternas que este conocimiento supuestamente nos proporciona, es, frente a todas las vicisitudes y contingencias de nuestra existencia histórica, la experiencia de una certeza que ningún acontecimiento pueda arrebatarnos y, retomando una imagen de Alain, una felicidad que sea más nuestra que un abrigo.

Estas son, pues, las intenciones veladas del cartesianismo, que hacen justicia por sí solas al prejuicio intelectualista de la desvalorización de la afectividad pura. Dado que cada *Erlebnis* tiene una tonalidad propia que le es consustancial, la afectividad, lejos de provenir de una aportación exterior al pensamiento, es una determinación eidética del mismo. No ha lugar a distinguir entre ciertas *Erlebnisse* afectivas y otras que no lo sean, sino que todas nuestras experiencias, en cuanto son nuestras diferentes formas de vivir, llevan en sí eso que precisamente constituye el carácter primero de toda vida y de toda experiencia y que nosotros aquí llamamos, a falta de un término mejor, una tonalidad afectiva. La impasibilidad de las *Erlebnisse* del conocimiento teórico no es sino una determinación entre otras de esa tonalidad, una determinación más sutil quizá, en su carácter aparentemente privativo, pero que de hecho está tan poco privada de eso que constituye la esencia de la afectividad

que es justamente en virtud de su carácter afectivo propio como la vida teórica ha recibido en tantos sistemas un privilegio muchas veces exclusivo. No era la vida afectiva, a fin de cuentas, la que quedaba depreciada, sino sólo algunos de sus modos, mientras que otros, aquellos que vivimos en nuestra vida teórica, se revestían de un valor positivo por razones que precisamente son de orden afectivo y que residen en el contenido afectivo particular de esas experiencias. ¿Acaso no reconoce Descartes la naturaleza trascendental de la afectividad cuando dice, por ejemplo, que existen alegrías y placeres puramente intelectuales? La afectividad en cuanto tal no podría, pues, provenir de la unión sustancial, ya que se dan estados afectivos en los que esta presunta unión, según admite el propio Descartes, no desempeña papel alguno.

Queda claro entonces que si determinados estados afectivos se desvalorizan y son concebidos como consecuencia de la injerencia del cuerpo en la esfera del pensamiento, *ello ya no puede deberse simplemente a su carácter afectivo*. ¿Cuál es, pues, la razón que lleva a Descartes a escindir, no ya el cogito en general, sino el *«cogito» afectivo mismo* entre *Erlebnisse* afectivas puras, en cierto sentido, y *Erlebnisse* afectivas que dependen de la unión? La razón es el sentimiento –tomado del propio contenido afectivo de estas *Erlebnisse*– de que nuestra vida afectiva es a veces la grandeza y plenitud misma de nuestra existencia, y otras veces, en cambio, la experiencia de nuestra dependencia, finitud y miseria. *La teoría cartesiana de la pasión concierne al problema de la alienación existencial.* No es difícil ver, entonces, que la solución a este problema obedece en el cartesianismo a un esquema general que consiste en la tentativa de fundar la alienación existencial sobre una alienación ontológica que sería supuestamente su causa. Pero la diferencia que existe entre estos dos tipos de alienación[3] es

3. La teoría de esta diferencia no se ha podido exponer aquí. Señalemos tan sólo que el concepto de alienación ontológica, que aquí designa la determinación en tercera persona del pensamiento por una realidad ajena a su esencia, tiene un sentido completamente distinto del que recibe en nuestra obra *L'essence de la manifestation*. No obstante, el contexto del análisis hace imposible la confusión entre ambos significados.

precisamente la misma que separa la pura teoría del hecho, el cual es aquí la experiencia interna de la pasión tal como es vivida por nosotros en nuestra existencia. De tal experiencia tomamos todo el saber que tenemos de nuestros sentimientos: únicamente esta experiencia nos proporciona su significación y, al mismo tiempo, el principio de su distinción.

Pero he aquí que Descartes, por el contrario, afirma que la razón de nuestras diferentes pasiones reside por completo en los movimientos de las almas animales, movimientos ciegos y sin propósito alguno. De aquí se sigue, por una parte, que la pasión humana está desprovista de cualquier tipo de significación –y esta es la ruina de toda *ciencia* moral del hombre–; por otra parte, que el hombre no es más responsable de sus pasiones de lo que pueda serlo, por ejemplo, de la circulación de la sangre por sus venas –y esta es la ruina de toda moral, que queda reducida a una especie de manual de mecánica–. Así, el progreso de la conciencia que se eleva por encima de sus pasiones ya no es un progreso de esta conciencia pasional misma, no resulta de la experiencia que tiene de las contradicciones que desgarran su vida, ni del movimiento que la conduce desde sí misma hacia la superación de estas contradicciones, ni de una reflexión siquiera sobre el significado de las mismas; a decir verdad, no puede sino ser el producto de una intervención exterior y mecánica ejecutada sobre un dispositivo a su vez mecánico. El cartesiano que atiende a su pasión es como el freudiano que quiere liberarse de un complejo: uno y otro tratan de actuar, por medios obviamente difíciles de encontrar, sobre una tercera realidad «x» –inconsciente fisiológico o psicológico– que contiene dentro de su mecanismo, cuya operación escapa a nuestro saber y voluntad, el secreto de nuestra existencia afectiva, de nuestra vida y de nuestro destino. La elaboración filosófica de una interpretación positiva de la alienación real del hombre a partir de la elucidación de la experiencia misma en la que vive dicha alienación, queda completamente desatendida. Dado que ahora no lleva consigo el principio de su infelicidad, la experiencia humana ya no es el centro del problema de la alienación, aun cuando parece ser todavía el escenario. El obstinado empeño por explicarlo todo

según el esquema de una relación en tercera persona, entre una causa y un efecto concebidos como objetos, hace que las condiciones primeras (las proporcionadas por el dato fenomenológico) que debe satisfacer la teoría de la alienación, no sean siquiera tomadas en cuenta. Ahora bien, ¿puede plantearse el problema de la alienación existencial de otro modo que en primera persona? ¿Tiene algún sentido decir, por ejemplo, que una piedra está alienada? Reducir el ego a la condición de un efecto en tercera persona, tal como hace la teoría de la alienación ontológica, no es resolver el problema de la alienación real del hombre, sino meramente omitirlo. La alienación ontológica no puede constituir el fundamento de una teoría de la alienación existencial: no es su explicación, sino sólo una proyección, efectuada por una tosca imaginación realista, en las espesas brumas del mito.

La teoría cartesiana de la unión sustancial ¿se limita, pues, a responder a la preocupación de dar cuenta de la existencia de un pensamiento confuso en contraposición al ideal de la concepción intelectualista del pensamiento claro y distinto? ¿No parece más bien obedecer a otra exigencia, en la medida que concierne a un problema auténticamente filosófico: el problema de la acción del alma sobre el cuerpo? No cabe, en efecto, que este problema sea eludido por la reflexión filosófica, pero la pseudosolución que le da el cartesianismo con la teoría de la unión sustancial sólo tiene como resultado poner al descubierto el carácter ontológicamente inapropiado del horizonte filosófico en que este problema fue planteado por Descartes, como igualmente lo sería por sus sucesores. La teoría ontológica del cuerpo, más concretamente la teoría del movimiento subjetivo y de su relación con el cuerpo orgánico, no era, en realidad, sino una teoría de la acción, y en concreto de la acción corporal. ¿Dónde vimos, no obstante, que esta teoría nos condujese ante aporías y dificultades similares a las que encuentra el cartesianismo y, tras él, casi todas las concepciones filosóficas que se han ocupado del tema? Uno de los fines explícitos de la reflexión biraniana era justamente mostrar que este problema, que constituye el nudo de tantas filosofías, no refiere a un acontecimiento misterioso e incomprensible, sino por el contrario a un hecho muy claro y muy evi-

dente de suyo, siempre y cuando lo consideremos precisamente como un fenómeno, nos atengamos estrictamente a lo dado y reflexionemos solamente sobre ello, haciendo abstracción de todos los constructos trascendentes que lo hacen ininteligible. Lo que nos importa ahora no es tanto aclarar la acción que el alma ejerce sobre el cuerpo –la teoría ontológica del cuerpo ya respondió a esta exigencia–, sino entender cómo en la tradición filosófica esta acción ha llegado a hacerse precisamente incomprensible.

Ahora bien, la exposición dogmática de la teoría ontológica del cuerpo ya nos condujo a abordar esta tarea. La refutación de las posiciones de Hume nos introducía en el núcleo de una crítica general del dualismo cartesiano y de su legado filosófico. La absurdidad del escepticismo humeano determina aquí la verdad del cartesianismo: nos muestra, a través de la coherencia de la doctrina y el rigor de sus deducciones, lo absurdo del punto de partida. Hume demostró la absurdidad del dualismo cartesiano, y por ende la que subsistía enmascarada, bajo el verbalismo de las teorías del paralelismo, del ocasionalismo o de la armonía preestablecida, en las obras de los grandes cartesianos[4]. La significación filosófica de la refutación biraniana de las tesis de Hume y, en consecuencia, de las de Descartes, se precisa con mayor detalle en la crítica a la *Memoria acerca del origen de la idea de fuerza* presentada por Engel en la Academia de Berlín[5].

Engel parece primero oponerse a Hume: le reprocha el no haber descubierto el origen de la idea de fuerza por no haber sabido buscarlo allí donde efectivamente se encuentra, a saber, en el «ejercicio del sentido muscular». A propósito de este sentido y de

4. Está claro que Spinoza, por ejemplo, no hace avanzar en absoluto el problema cartesiano de la relación del alma y el cuerpo. Spinoza se limita a resolver de otro modo el mismo problema que se planteaba Descartes, en lugar de plantear el problema de otro modo. Hume tampoco modifica el enunciado del problema, pero al menos tiene el mérito de mostrar que, planteado de ese modo, el problema es absolutamente insoluble. De ahí que haya lugar para una filosofía como la de Maine de Biran, que no reflexiona ya sobre las dificultades internas de este problema cartesiano, sino sobre la inadecuación de su horizonte filosófico.

5. Cf. E 235s [J. J. Engel, *Sur l'origine de l'idée de la force*, Berlin 1804; memoria leída el 3 de diciembre de 1801 (N. del T.)].

la fuerza de la que él es el fenómeno, Engel emplea una expresión específicamente biraniana: «La fuerza ha de sentirse con ayuda de su sentido propio». No obstante, Engel va a volver en seguida al camino trillado, y por ello tropezará con la misma dificultad, aparentemente infranqueable, que Descartes y que Hume. Tras haber reconocido que experimentamos nuestra propia fuerza y que es en esa experiencia donde la idea de fuerza en general tiene su origen, Engel afirma ahora, por otro lado, que debemos renunciar «a la esperanza de poder llegar a concebir cómo dos naturalezas, una espiritual y otra material, pueden actuar la una sobre la otra». ¿Por qué Engel, tras haber afirmado el carácter inmediato de nuestra experiencia de la acción, va a parar a este punto de vista estrictamente cartesiano y clásico? ¿Cuál es, en otros términos, *la génesis del falso problema de la acción del alma sobre el cuerpo y de su pseudosolución cartesiana*?

Consideremos el hecho originario de nuestra acción, la relación entre el movimiento subjetivo y el término orgánico hacia el que este movimiento se trasciende de un modo inmediato: esta relación es una relación trascendental. No es difícil ver que, en el planteamiento cartesiano o en cualquier otra filosofía que tarde o temprano tropiece con la imposibilidad de concebir una interacción entre el pensamiento y la extensión, se ha producido una modificación, inadvertida pero radical, en la concepción de los términos en cuestión. Por una parte, el cuerpo orgánico, término de la experiencia interna trascendental del movimiento subjetivo y *únicamente de ella*, se ha convertido en el cuerpo-extensión del análisis esencial cartesiano, objeto de un acto del entendimiento puro, y de este modo aquello que, según afirmación expresa de Maine de Biran, era «interiormente sentido y no representado», se considera ahora precisamente como algo representado. Por otra parte, la subjetividad absoluta, a la que el ser originario del movimiento es inmanente, se ha degradado, se ha convertido en la sustancia-pensamiento, ha perdido su carácter ontológicamente auténtico para venir a ocupar un lugar en el medio general del ser trascendente, donde aparece junto a la extensión inteligible o sustancia extensa. Así, la relación entre estas dos sustancias no pue-

de ya ser sino una relación en tercera persona, análoga a las que podemos encontrar en un mundo, no puede ya ser sino una relación causal. El problema de la relación del alma y el cuerpo se plantea así como una dificultad infranqueable; su solución, si no la más racional, sí al menos la más significativa, es sin ninguna duda el paralelismo, que consiste en el fondo, si lo pensamos un poco, en afirmar e inmediatamente negar la existencia de tal relación. La posición de Engel representa de forma particularmente impactante esta degradación de la relación trascendental de la acción: «Tenemos la *representación* de una determinación de la voluntad *en sí*; la tenemos de los movimientos de los músculos *en sí*; obtenemos la primera en el sentido interior, la segunda en uno de nuestros sentidos externos; la única cosa que nos falta es la *representación* del enlace o combinación de ambas»[6].

El ser originario de nuestro cuerpo, es decir, el ser del movimiento subjetivo, era por su parte la experiencia de este enlace, y no ya su mera representación: «Justamente porque este enlace queda íntegramente comprendido en el ejercicio del sentido del esfuerzo, y porque es idéntico al hecho mismo del sentido íntimo, no podemos negarnos a admitirlo»[7]. La crítica de Biran a la *Memoria* de Engel coincide, pues, con la que había dirigido explícitamente a Descartes. Descartes confundió el cuerpo orgánico con el cuerpo representado o concebido por el entendimiento; luego confundió el movimiento con la simple representación del movimiento, siendo este último reducido a un desplazamiento en la extensión; finalmente se preguntó cómo concebir una relación y una acción entre esta pura representación y un cuerpo o un movimiento extenso. Pero tal problema sólo podía llegar a plantearse porque mucho antes se había abandonado el dato fenomenológico, es decir, la experiencia interna trascendental del movimiento subjetivo

6. E 242; el subrayado es nuestro. Este último texto, tan significativo, pone claramente de manifiesto, a nuestro juicio, la transformación del ser originariamente subjetivo del movimiento en una «representación de la voluntad en sí», y, de una forma incluso más clara, la alteración del cuerpo orgánico, que se confunde aquí con una *representación* proporcionada por los sentidos externos.

7. E 241.

y su correlato trascendente, porque de este «hecho» originario se habían abstraído dos términos erigidos como sustancias «absolutas», es decir, transformadas en dos realidades objetivas. El razonamiento se veía entonces obligado a unirlas inútilmente, y de ahí «esa manifiesta contradicción entre el razonamiento a priori, basado en la naturaleza absoluta de las sustancias, y el hecho primitivo de experiencia, basado en el testimonio del sentido íntimo»[8]. La degradación que permite la aparición de tal contradicción resulta inmediatamente del abandono del punto de vista de la inmanencia absoluta, el cual es un punto de vista absoluto, el punto de vista del ego desde el que todo se aclara y se entiende. El dualismo cartesiano es el producto de esa degradación.

La naturaleza de esta última puede precisarse si nos remitimos a otro texto del *Essai* donde se hace una distinción entre el «punto de vista fenomenal (*phénoménal*)», que se afirma como primitivo, y «el punto de vida noumenal (*nouménal*)», que se entiende como derivado. Lo que se nos ofrece desde «el punto de vista fenomenal» –es decir, cuando nos atenemos al dato fenomenológico– es, por una parte, la experiencia del movimiento subjetivo, el «sentimiento del esfuerzo», y por otra parte, el término orgánico sobre el que se despliega ese esfuerzo. El contenido inmanente y trascendente de esta experiencia es reemplazado, en el «punto de vista noumenal», por las dos sustancias «absolutas» del alma y del cuerpo, concebidas como dos noúmenos «ocultos bajo los dos términos fenoménicos». El problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo se convierte así, en este punto de vista noumenal, en el problema de la acción recíproca entre dos términos «x» de los cuales sabemos que uno es extenso y el otro no. Mientras que la relación entre el alma y el cuerpo estaba perfectamente clara dentro del cogito y se confundía con la relación trascendental del movimiento subjetivo y de su término trascendente, ahora resulta en cambio evidente «que la mente hará siempre vanos esfuerzos por

8. E 262. Para que este texto adquiera toda su importancia y aclare verdaderamente el carácter propio de la degradación que señalamos, hemos de tener en cuenta la significación precisa de los términos «a priori» y «absoluto» en el biranismo. Sobre esto, cf. *supra*, cap. 1, § 1.

reducir a concepciones claras los medios de correspondencia o de acción e influencia recíproca entre los noúmenos»[9].

Es obvio que el dualismo al que nos conduce el problema de la acción no es inherente al punto de vista noumenal en sí. Una reflexión filosófica que se atenga estrictamente al dato fenomenológico debe asimismo distinguir dos términos «fenoménicos», que son la experiencia del movimiento subjetivo y el continuo resistente. Pero este último dualismo que, dentro de la relación trascendental del ser-en-el-mundo, distingue entre lo que se revela en una esfera de inmanencia absoluta y lo que se manifiesta en la verdad de la trascendencia, no es otra cosa, como sabemos, que el dualismo ontológico. Si, como dice Maine de Biran, el punto de vista noumenal es derivado respecto al punto de vista fenomenológico, las dos formas de dualismo correspondientes respectivamente a tales dos puntos de vista deben mantener algún tipo de relación: *el dualismo cartesiano es precisamente una degradación del dualismo ontológico*, y hemos expuesto ya la teoría de tal degradación. Vimos como el pseudodualismo al que conduce, en realidad, consiste en desplazar los dos términos de la relación trascendental a la misma región ontológica, la región del ser trascendente, lo que implica, en relación con la subjetividad absoluta, el olvido de su carácter radicalmente inmanente, es decir, la destrucción de su carácter ontológico propio. Una vez llevada a cabo tal destrucción, nada se opone ya a la instauración de relaciones mundanas, de vínculos de causalidad por ejemplo, entre dos realidades subrepticiamente homogéneas, la extensión, por una parte, y por la otra, la subjetividad, o más bien su representación, su sombra en el medio de la exterioridad. Esta desnaturalización de la subjetividad absoluta da paso finalmente a la postura realista, que inserta el ego en el mundo.

Es cierto que Descartes se mantiene lejos de esta postura: el cogito mismo, con su comprensión rigurosa del carácter ontológico de la subjetividad, ¿no es precisamente su negación? Sin embargo, la diferencia que existe entre esta doctrina del cogito y la teoría del dualismo que viene a destruir la relación trascendental del ser-en-

9. E 162-163, nota 2.

el-mundo y sustituirla por la yuxtaposición de dos sustancias, ¿no mide ya la magnitud de una caída que sólo podía desembocar en la construcción empírica del sujeto, tal como efectivamente sucede en la psicología clásica que es hija del cartesianismo? Sin duda la psicología clásica recoge también otros legados, no menos importantes que el de Descartes. Si, en particular, esta psicología viene igualmente exigida por ciertas tesis fundamentales de Kant, ¿cómo no ver precisamente la afinidad profunda que existe entre tales tesis y el dualismo cartesiano? Si lo pensamos despacio, podremos ver que, a pesar de diferencias muy reales, la teoría kantiana de la vida interior, que hace de esta el producto de una constitución paralela a la constitución del mundo exterior, va a parar a una yuxtaposición muy similar a la que el dualismo cartesiano nos hace concebir, si asumimos que en este último la significación ontológica radical del cogito ya se ha perdido.

Así, tan pronto cree poder abandonar el punto de vista absoluto de la inmanencia subjetiva, tan pronto desatiende las regiones ontológicas originarias, la teoría se ve obligada a concebir entre estas regiones unas relaciones que no son ya relaciones trascendentales, que no pertenecen tampoco a la estructura de nuestra experiencia ordinaria, sino que meramente constituyen el sistema en el que nosotros nos representamos tal experiencia. *En ese mismo momento que deja de ser entendida en su significación trascendental, la relación del alma y el cuerpo se hace ininteligible.* La importancia histórica del dualismo cartesiano proviene de que abría un horizonte en cuyo interior iban a multiplicarse las soluciones al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, por la sencilla razón de que un problema tal era insoluble. Y posteriormente, como suele suceder en casos similares, todas estas hipótesis trascendentes con las que en vano se pretendía vencer el obstáculo sólo terminaban en el tedio, un tedio sordo y calladamente insatisfecho. El paralelismo de los psicólogos es antes la expresión de tal estado de ánimo que una doctrina propiamente dicha. La insatisfacción que resulta de la impotencia toma con facilidad un cariz agresivo: el problema del alma y el cuerpo era ya un problema puramente filosófico, y la labor de debatirlo indefi-

nidamente podía dejarse sin riesgo en manos de los metafísicos, cuyo tiempo no lo dedican a investigaciones positivas. El momento en que fue así declarado que el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo era sólo un pseudoproblema, no correspondía, pues, a una revisión de su horizonte filosófico, sino, por el contrario, a una aceptación definitiva de éste, o sea, del dualismo cartesiano.

Dentro de este horizonte dualista preexistente es donde intervenía ya, en el cartesianismo, la teoría de la unión sustancial. En efecto, si pensamos un poco la posición singular de la naturaleza primitiva de la unión, advertiremos que tal naturaleza no tiene precisamente nada de primitivo. ¿Acaso no presupone, de forma evidente, afirmada ya la existencia de esas dos «naturalezas» de las cuales ella es posteriormente concebida como su mezcla? La tentativa de fundar la doctrina de la unión sobre el cogito que aparece en la *Correspondencia con la Princesa Isabel*, por tanto, nos parece sumamente sospechosa. Lejos de expresar un hecho que el razonamiento no sería capaz de rebatir, la doctrina de la unión es por el contrario el producto de un razonamiento cuyas premisas están constituidas por la teoría del dualismo, al modo como Descartes la entiende. Y cuando este afirma que «sólo frecuentando la vida y las conversaciones ordinarias... aprendemos a concebir la unión del alma y el cuerpo», cuando nos aconseja abandonarnos al «esparcimiento de los sentidos»[10], estos célebres textos no pueden ya aligerar el contenido dogmático del cartesianismo ni hacerlo teóricamente aceptable. Dejar de filosofar para vivir y experimentar la unión, es, viniendo de un filósofo, un consejo ciertamente curioso: ¿hay que abandonar la filosofía de las relaciones del alma y el cuerpo, o tan sólo una cierta filosofía, una cierta concepción de estas relaciones? Más concretamente: regresar a los hechos y a la experiencia ¿implica el rechazo de la filosofía?

O bien, por el contrario, la exigencia de una filosofía del hecho y de la experiencia y, en el caso que nos ocupa, de una fenomeno-

10. Carta fechada el 28 de junio de 1643, en R. Descartes, *Oeuvres*, 692s (versión cast.: *Correspondencia con Isabel de Bohemia*, Barcelona 1999).

logía trascendental del ego y del cuerpo subjetivo ¿no resulta imprescindible ante este fracaso de la especulación? ¿No se debe tal fracaso sencillamente a una deficiencia en la elucidación ontológica del problema considerado insoluble? El regreso a un punto de vista fenomenológico significará, aquí como en cualquier otro caso, una reflexión sobre el horizonte que demarca inicialmente el ámbito de nuestra investigación. Nadie salvo Maine de Biran comprendió la necesidad de satisfacer esta exigencia filosófica primera. Hablando de las grandes cuestiones metafísicas que han quedado sin respuesta, el autor del *Essai* dice que, dado que su objeto «no ha sido nunca correcta y claramente circunscrito, no se sabía muy bien lo que se pedía, lo que se *buscaba*; y esta es una forma segura de no encontrar». Y más adelante: «Habría que tratar de mostrar en qué consiste la insolubilidad del problema, decir cómo y por qué es insoluble»[11]. A esta última cuestión, en lo concerniente al problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo, responde la teoría del cuerpo subjetivo tomada en su conjunto, teoría que consiste, a fin de cuentas, en sustituir el dualismo cartesiano por la realidad originaria que aquel enmascaraba, a saber, el dualismo ontológico, la interpretación filosófica correcta de la vida natural del ego, de la inmanencia absoluta de la subjetividad ante el ser trascendente.

11. E 39.

6

CRÍTICA DEL PENSAMIENTO DE MAINE DE BIRAN: EL PROBLEMA DE LA PASIVIDAD

La teoría ontológica del cuerpo es incompatible con un dualismo de tipo cartesiano. ¿Cómo es posible entonces que Maine de Biran, cuyo esfuerzo filosófico tuvo como resultado la teoría del cuerpo más profunda y más conforme a las exigencias de una ontología fenomenológica que nos haya legado la tradición, caiga por otro lado, y en muchos sentidos, en la trampa de tal dualismo? La revolución que llevó a cabo es tan absoluta que sin duda todavía está en manos de la historia llegar a comprender poco a poco su plena significación. Tan fuerte era la oposición entre Biran y su época que su filosofía debía contener necesariamente elementos heterogéneos, conformes al pensamiento de esa época, mas en realidad ajenos a su propósito genuino. La voluntad de captar la intuición profunda del biranismo y de ser fieles a ella, implicará, por lo tanto, el rechazo de todo aquello que, dentro del biranismo, propiamente no le pertenece, sino que corresponde a las posiciones filosóficas contra las que fue poco a poco constituyéndose, aunque sin lograr eliminarlas por completo.

La experiencia personal de Maine de Biran es la de la alienación; la experiencia de una vida afectiva constantemente variable, de un humor a veces alegre y a veces triste, predominantemente triste, y cuyas modificaciones parecen independientes de la voluntad del yo que las padece. Esta servidumbre es doblemente dolorosa: en razón misma de la tonalidad afectiva predominante de

las *Erlebnisse* consideradas (cansancio, hastío, malestar, desánimo), y en razón también de que tales *Erlebnisse* se nos imponen en una experiencia que es la de nuestra impotencia ante el curso de nuestra historia y sus modalidades. Maine de Biran experimenta su vida como un destino hostil: «La fuerza del destino –dice el *Essai*–, que ha sido uno de los recursos dramáticos más poderosos, no es quizá sino la expresión de aquel hecho del sentido íntimo que nos muestra en el fondo de nuestro ser una especie de necesidad orgánica opuesta a la libertad moral»[1].

Pero en ese preciso momento que Maine de Biran expresa así su conciencia de una vida afectiva servil, de un padecimiento, está claro que ha transformado ya la alienación existencial –que nuestra experiencia indudablemente presenta– en una alienación ontológica –que ya no es una experiencia, sino un principio de explicación–. Este principio de explicación se asemeja curiosamente al esquema cartesiano del *Tratado de las pasiones*, y por ello no lo discutiremos aquí. El hecho de que fuese admitido espontáneamente por Maine de Biran, y ya desde sus escritos de juventud, nos permite afirmar que dicho principio es anterior a la elaboración de la teoría ontológica del cuerpo y exterior a su contenido esencial, es decir, al verdadero biranismo. Las influencias recibidas por Biran antes de llegar a su filosofía propia explicarían la adhesión a este dualismo denunciado por nosotros en Descartes, pero que de hecho ha venido reinando sobre casi todas las concepciones relativas al problema del alma y el cuerpo. Trátese de Rousseau o de Bonnet, de los ideólogos (sobre todo Cabanis) o de los fisiólogos de su época, Biran encontraba por todas partes esquemas explicativos psicofisiológicos que terminó por adoptar, no tanto en razón de su valor teórico intrínseco, como por la persistencia dolorosa de una experiencia a la que parecían ajustarse. En esta asociación temprana entre un dualismo de tipo cartesiano y una experiencia personal que Biran jamás logró superar por completo, reside la explicación de que este dualismo pudiera sobrevivir al prodigioso descubrimiento del cuerpo subjetivo y permane-

1. E 291, nota 2.

cer en el biranismo como un miembro muerto, pero presente siempre, yuxtapuesto a la teoría ontológica del cuerpo o, peor aún, recubriéndola y velando a ojos de casi todos los comentaristas su alcance filosófico incalculable. Denunciar las diferentes tesis que, dentro del biranismo, obedecen al dualismo tradicional, significa, pues, sacar a la luz su contenido ontológico auténtico y original, extrayéndolo de un contexto intrascendente donde corre el riesgo de permanecer sepultado. Nuestra crítica del pensamiento de Maine de Biran constituye un esfuerzo por captar este pensamiento en su evolución propia; el sentido de esta crítica, que a fin de cuentas sólo pretende hacer justicia a la filosofía biraniana, es positivo.

Las tesis biranianas que provienen del dualismo conciernen esencialmente al instinto, la sensibilidad, la afectividad, la imaginación, es decir, precisamente las cuestiones sobre las que Biran no muestra originalidad alguna: lo que tomó prestado de otros, es lo que es falso en su pensamiento. La sombra del dualismo planea asimismo sobre otros desarrollos, sobre su fenomenología de la memoria, por ejemplo, y pone en entredicho así tesis ontológicas fundamentales y, en ocasiones, la estructura misma de la subjetividad.

Instinto, sensibilidad, afectividad, imaginación, atañen a la «vida orgánica» del hombre. En la medida que tal vida existe en él, junto a su vida inteligente y voluntaria, el hombre es un «hombre doble» («homo duplex in humanitate»). En la medida que el hombre es doble, que su naturaleza es una «naturaleza mixta», la ciencia del hombre no puede identificarse totalmente con una fenomenología trascendental, puesto que ha de dar cabida, junto a esta última, a una «psicología mixta» que no se mueve ya en la esfera de la subjetividad pura, sino que «admite la mezcla y la combinación de elementos heterogéneos, considera los hechos de la inteligencia en su punto de contacto con los de la sensibilidad, los de la sensación en su relación con los objetos y los órganos, los actos de la voluntad en las afecciones sensibles que los determinan, las pasiones en su influencia sobre los fenómenos fisiológicos y recíprocamente»[2]. De modo que al «conocimiento de un orden de fe-

2. E 81.

nómenos mixtos» se le aplicará «un método de análisis también mixto, fisiológico y reflexivo»[3].

¿Hará falta que señalemos la ambigüedad radical del concepto de vida orgánica que se halla en el origen de estas consideraciones que parecen cuestionar el valor absoluto de la fenomenología? Esta vida orgánica, en efecto, se define ora en el interior del cogito, ora a partir de procesos fisiológicos en tercera persona absolutamente ajenos a la esfera de la psicología. Se afirma que «esta dualidad» constituida por la oposición entre la vida inteligente y la vida orgánica «es un hecho del sentido íntimo»[4], pero por otro lado se habla de «una afección general que el yo puede asumir sin apercibirse de ello»[5]. Sucede que Biran está confundiendo, bajo estos términos de vida orgánica o animal, tres clases de realidades muy diferentes: 1°) ciertas *Erlebnisse* (afecciones, imágenes, por ejemplo); 2°) unos movimientos fisiológicos objetivos y, para él, mecánicos; 3°) una clase de vida fisiológica inconsciente, situada entre las dos primeras clases y a la que sin duda conviene más exactamente la expresión «vida orgánica».

Así entendida, esta vida orgánica no tiene cabida en una ontología de la subjetividad, y su presencia en el biranismo se debe, como ya hemos señalado, a que una filosofía muchas veces queda atrapada por aquella otra a la que se opone. Maine de Biran encuentra en Condillac una concepción de la realidad humana que tiende esencialmente a presentarla como una existencia sensible. El rechazo del *sensualismo* de Condillac se efectúa entonces a partir del descubrimiento de la vida activa del yo, que la *Mémoire sur la décomposition* opondrá a la vida sensible *sin cuestionar en cambio la concepción que de esta tenían los ideólogos*. Nace así un dualismo que opone el esfuerzo voluntario y motor frente a la pasividad de la vida sensible, pero que al mismo tiempo conserva de esta última una noción absolutamente incompatible con la teoría biraniana de la subjetividad que dirige el análisis ontológico del cuerpo. La vida sensible y afectiva del hombre de Biran es

3. E 108.
4. E 292.
5. E 301.

análoga a la vida de la estatua que se convierte en olor de rosa. La existencia «sensitiva», «vaga», «impersonal» que el yo «asume sin apercibirse de ello», no tiene otro origen. La influencia de Leibniz vendría a reforzar esta teoría incorrecta de la existencia sensible y afectiva. La metafísica del microcosmos orgánico, la jerarquía de mónadas de las que sólo algunas están dotadas del poder de representación, la distinción inadmisible entre «percepción» y «apercepción», son otros tantos elementos que contribuyeron a dar a la teoría de la vida animal su forma desgraciadamente definitiva. El sinsentido ontológico de una *«percepción oscura sin conciencia»*[6] iba a tener cabida dentro de una ontología de la subjetividad cuya importancia no tiene parangón en la filosofía francesa.

La incompatibilidad de la concepción de la vida animal frente a las tesis fundamentales de esta ontología no podía pasar completamente inadvertida: se manifiesta en las dificultades con las que tropieza la teoría de la vida interior. La intuición y la imaginación quedan sumidas en una oscuridad total, pues el biranismo no es capaz de conferir un estatuto preciso al «órgano interno de la intuición», ni tampoco al «órgano interno de la imaginación». Tras haber llevado a cabo una verdadera *escisión del «cogito»*, poniendo a un lado los modos del pensamiento claro (inteligencia y voluntad) y, al otro, las afecciones oscuras (las imágenes y la sensibilidad interior), Biran comete respecto a esta segunda categoría de *Erlebnisse* dos errores graves: por una parte, prescindirá muy pronto de su carácter de *Erlebnisse*, es decir, de su estructura ontológica fundamental, y las tratará como modalidades infraconscientes que sólo podremos determinar de esta forma puramente negativa; por otra parte, y precisamente porque, en su indeterminación ontológica fundamental, estas *Erlebnisse* rebajadas frente a la vida propiamente psíquica han dejado ya de ser *Erlebnisse*, las asimila a modalidades de la vida orgánica, es decir, a elementos naturales y trascendentes. Biran cae así en una confusión desastrosa que él mismo había venido denunciando, una y otra vez, con la expresión «doble empleo de los signos». Por vida orgánica o

6. D 3, 154.

animal conviene, pues, entender: unas veces, procesos naturales; otras veces, las modalidades psicológicas inconscientes determinadas por estos procesos; y aún otras veces, *Erlebnisse* propiamente dichas, pero de las que siempre se afirma su condicionamiento a partir de la realidad fisiológica. A esta última categoría pertenecen, por ejemplo, nuestras imágenes, cuyo desarrollo obedece, según Maine de Biran, a una ley puramente mecánica e independiente del ego. De igual modo, nuestra vida afectiva, nuestras simpatías y antipatías se califican como «ajenas al yo». Se ha producido, pues, una división en el plano del cogito mismo: *«cogito» y ego ya no coinciden*. El fundamento mismo de la teoría ontológica del ego se tambalea.

No hay duda de que la experiencia de la pasión es una experiencia subjetiva situada en el plano del cogito. Podemos, a continuación, clasificar nuestras diferentes *Erlebnisse* dentro de los dos apartados opuestos de la libertad y de la servidumbre. Pero precisamente porque la experiencia de la servidumbre es también un modo de la vida de la subjetividad absoluta, tal oposición instaurada entre autonomía y alineación no puede recibir un significado ontológico, ni cuestionar los fundamentos mismos de la filosofía de la subjetividad: tiene un alcance meramente moral y existencial, el dualismo que introduce es de orden axiológico, mientras que Biran hace de él un dualismo de tipo cartesiano. Como, por otro lado, la vida interior va a cuestionar el cuerpo con el que se pretende explicarla, resulta que en muchos sentidos la teoría biraniana del cuerpo (al menos en su relación con algunos de nuestros estados psíquicos) se asemeja curiosamente a las tesis del *Tratado de las pasiones*, de suerte que una vez más el sentido y originalidad de la filosofía biraniana del cuerpo corren el riesgo de pasar inadvertidos.

El dualismo de tipo cartesiano presente en el biranismo tiene así unos orígenes históricos, cuya elucidación nos permite comprender como es verdaderamente ajeno a la unidad ontológica profunda de la doctrina. Dado que, para oponerse al sensualismo de Condillac y los ideólogos, Biran se creyó obligado a definir el ser verdadero del yo como esfuerzo y como voluntad, procurará

entonces conferir un privilegio exclusivo a los modos activos del sujeto, exactamente como Descartes lo había hecho con los modos del pensamiento de tipo matemático. Y así como, en el cartesianismo, la confusión del pensamiento matemático con la esencia del pensamiento puro hace necesaria la intervención de un elemento ajeno, a saber, el cuerpo extenso, para explicar las formas llamadas inferiores de la vida subjetiva, asimismo Maine de Biran, tras haber identificado el ego con el esfuerzo, se encuentra totalmente desvalido a la hora de dar cuenta de la vida afectiva, la imaginación y la sensibilidad. Se limita entonces a tomar de otras filosofías ciertas concepciones que parecen formar parte integrante del biranismo, pero que en realidad sólo disimulan su laguna esencial: la ausencia de toda teoría de la vida afectiva, imaginativa y sensible, es decir, *la ausencia de toda teoría ontológica de la pasividad.*

La limitación del ego-«cogito» al sujeto que efectúa un esfuerzo ha falseado profundamente la significación ontológica del biranismo. En esta limitación debe verse la razón principal de la incomprensión tan generalizada respecto al pensamiento de Maine de Biran, de su interpretación como una filosofía de la voluntad y de la fuerza en oposición a una filosofía de la sustancia. Esta misma identificación del yo con la actividad aprehendida en el seno del esfuerzo motor es lo que hará ininteligible a ojos de casi todos los comentaristas la evolución del pensamiento biraniano y lo que los obligará a hablar de un cambio de punto de vista, e incluso de una conversión radical, mientras que, como veremos, la filosofía de las tres vidas no representa ningún cambio absoluto, y ni siquiera, a decir verdad, una evolución. El problema de la *pasividad* debía aparecer, tarde o temprano, en el decurso de un pensamiento que parece al principio centrarse exclusivamente en la experiencia de la actividad motriz. Pero antes de abordar esta última cuestión, conviene profundizar en la estrecha solidaridad que existe entre la limitación del cogito a la actividad y la ausencia de toda interpretación satisfactoria del fenómeno de la pasividad.

Puesto que la conciencia se ha identificado con la acción, la experiencia de la pasividad debe explicarse necesariamente a par-

tir de un principio exterior a esta conciencia. Y, obviamente, decir que el ego es pasivo significa decir que se halla en presencia de una realidad radicalmente distinta, de un ser ajeno del que tiene una cierta experiencia. Ahora bien, una cosa es describir fenomenológicamente esta experiencia tal como es vivida por el ego en la relación trascendental del ser-en-el-mundo, y otra cosa bien distinta es pretender explicar la *Erlebnis* como el efecto de un proceso causal en tercera persona que actúa sobre la conciencia y, en cierto modo, detrás de ella. Pero si la conciencia es en su esencia misma una acción que se despliega, entonces no pueden pertenecerle, a esa esencia en cuanto tal, el sentir, el padecer y el ser afectado. La impresión parece incompatible con una estructura ontológica que se agota en la actividad motriz, es decir, con el ego tal como lo concibe Biran. Esa impresión, no obstante, pertenece a la experiencia concreta y cotidiana del ego: debe poder entenderse a partir de su estructura y aparecer como una de sus posibilidades ontológicas más propias. Dado que se trata precisamente de un hecho del sentido íntimo, *la relación del ego con sus impresiones* constituye un problema que el biranismo no pudo por completo eludir.

Maine de Biran tratará primero de elaborar una teoría de la impresión pura, siguiendo para ello la vía abierta por Buffon, Condillac y Leibniz. Concibe entonces una «afección simple sin personalidad»[7], es decir, un modo elemental que se encuentra fuera de los límites de la facultad aperceptiva que caracteriza al sujeto consciente. Tal es, por ejemplo, el olor de rosa en que la estatua se convierte; tales son, en sentido general, las «impresiones o modificaciones de nuestra sensibilidad». La oscuridad ontológica del elemento aquí considerado, a saber, la impresión pura, no se le escapa a Maine de Biran, si bien la confunde probablemente con una oscuridad psicológica: «Estos límites últimos de la sensibilidad... se presentan aquí bajo formas hipotéticas, muy oscuras sin duda»[8].

7. D 3, 150.
8. D 3, 154.

Incertidumbres aún más graves aparecen cuando se trata del problema que ahora nos ocupa y que es el de la relación de esta impresión con el ego. Por un lado, Biran afirma la separación radical de estos dos elementos, pues el ego se define por la apercepción y la impresión está completamente desprovista de ella; por este motivo afirma que la impresión carece de personalidad: «Existe una clase de impresiones sensibles o de afecciones internas, en las que la personalidad individual y todas las formas que le son inherentes se encuentran excluidas»[9]. Por otro lado, sin embargo, debe entenderse adecuadamente cuál es la relación de estas impresiones con el ego: por «impresión» o «afección» Biran no entiende aquí una modificación fisiológica, un proceso ciego, totalmente heterogéneo respecto a la existencia subjetiva. Tal proceso puede ser evidentemente considerado en sí mismo, como cualquier otro acontecimiento natural, haciendo abstracción de su relación con la conciencia. Pero sería una abstracción verdadera y, por tanto, ilegítima, aquella en que la impresión quedase aislada de la vida psicológica, de la que en realidad constituye, según Biran, su primer grado: se trata de una impresión para el ego, de una modificación que asume aun cuando no se percate de ello, y en ningún caso puede tratarse de una modificación fisiológica en la extensión: es el ego quien experimenta esta modificación, quien la sufre, quien es afectado por ella. La impresión, por tanto, no puede ser separada de un poder ontológico del ego que consiste, precisamente, en el poder que este ego tiene de mantener una relación con ella. Tanto si hablamos de una «simple capacidad pasiva»[10] del sujeto que recibe las sensaciones, como si lo hacemos de una «capacidad general de sentir»[11], el ser sentiente que lleva en sí este poder ontológico sobre el que se funda la experiencia sensible en general, ¿acaso puede distinguirse del ego mismo? ¿Es esta capacidad general de sentir otra cosa que la subjetividad?

Biran rechazaría sin duda esta asimilación: un texto del *Essai* opone explícitamente el ser sentiente y la persona individual[12]. Es

9. E 176.
10. D 3, 126.
11. D 3, 182.
12. E 211.

precisamente sobre esta oposición donde reposa el dualismo de la vida pasiva y la vida activa. Las impresiones, la afección, la imaginación, pertenecen a una región autónoma, ajena a un yo identificado con la voluntad activa. ¿Cuál es entonces el estatuto ontológico de esa región? Refiriéndose a las imágenes, Biran afirma que estas nos son dadas en una «visión que llamo pasiva, ya que es absolutamente ajena a la actividad de la voluntad o del yo»[13]. Pero ¿podrá seguir siendo eludida indefinidamente la teoría de esta visión pasiva? Así, tras haber afirmado que la impresión carece de relación con el yo, Biran termina por plantearse el problema de esa relación y afirma, precisamente, que ese yo se une a sus impresiones. Cierto es que aparecen dudas sobre este punto: el *Essai* nos dice que, si bien el yo es el sujeto real de todos los modos pasivos a los que se une, existe en cambio una multitud de afecciones o percepciones oscuras a las que «esencialmente no se une»[14]. Todas estas vacilaciones, no obstante, lejos de permitir el sostenimiento de la tesis antikantiana de una sensibilidad sin forma en cuanto independiente del ego, revelan en cambio, además de los apuros de Biran, la orientación de su pensamiento hacia una teoría de la pasividad que cuestionará el significado asignado a la distinción entre la acción y la sensibilidad y, por consiguiente, la asimilación de esa distinción a la distinción entre el yo y el no-yo.

En efecto, cuando se mira más de cerca la crítica biraniana al sensualismo, puede apreciarse que esta no se limita a oponer una cosa distinta, a saber, la vida activa en general, a la sensibilidad de los ideólogos[15], sino que es la concepción misma de esa sensibilidad lo que se cuestiona cuando el *Essai* afirma que la estatua no podría convertirse en olor de rosa ni, en sentido general, sufrir modificación alguna, «*si ella no fuese ya algo dentro de sí*»[16]. Ese algo no es aún para Biran sino la vida en general, un sentimiento vago y confuso de la existencia. Sin embargo, ¿cómo dejar de ver

13. E 299.
14. E 153.
15. A tal oposición se reducen quizás, en su intento de salvar la libertad del hombre, las tesis de Rousseau y de Bonnet.
16. E 288; el subrayado es nuestro.

que esta vida planteada como condición de toda modificación o afección particular desempeña en realidad el papel de un fundamento ontológico, que la tonalidad afectiva que Biran le reconoce es, a su vez, una característica ontológica de este fundamento, en la medida que constituye precisamente el fundamento de todas las determinaciones particulares de nuestra afectividad? Es decir, ¿cómo no interpretar la interioridad que, siempre según Biran, caracteriza la estatua en cuanto susceptible de ser afectada, como una interioridad ontológica, como una presencia originaria a sí en la que sólo ese algo puede estar presente? Diremos, en otros términos, que la vida pasiva no carece de intencionalidad, y que tal intencionalidad no está reservada a los modos propiamente activos de la voluntad y del esfuerzo, sino que interviene también, como síntesis pasiva, en las determinaciones de la vida del ego descritas como afectividad, sensibilidad, imaginación, etc. Por un orden de necesidad más fuerte que la limitación arbitraria del ser del ego al ser de la vida activa, el biranismo debía, ya en la época del *Essai* y de la filosofía del esfuerzo motor, reconocer, o al menos presentir, esta presencia de la intencionalidad en el seno mismo de la vida pasiva.

Esta vida pasiva, por consiguiente, comporta un elemento puro, auténticamente trascendental, que hace de ella una modalidad de la vida de la subjetividad absoluta, una operación pasiva que acontece en una esfera de inmanencia radical y que nos permite decir que sentir es también pensar. Este es el elemento que verdaderamente hace de la afectividad o de la sensibilidad una vida, es decir, una capacidad de reproducción, no de la materia empírica, sino de su aprehensión trascendental. «Existe... una parte no afectiva que caracteriza propiamente este olor o este sabor como distinto de cualquier otro, y que sirve además luego de fundamento para la reminiscencia o el recuerdo asociado a esta sensación particular»[17]. Está claro que esa parte pura, es decir, la intencionalidad que constituye el elemento propiamente ontológico del acto de sentir, es aquí descrita como no afectiva: el biranismo de 1812

17. E 297.

no ha evolucionado aún hasta una teoría trascendental de la afectividad. Al menos *la pasividad en cuanto tal será entendida como un acto* en el mismo momento que se esboce una teoría positiva del sentir. En su estudio del paso desde la intuición a la imagen, que concibe aún como su prolongación (debido a una «propiedad vibratoria» de los órganos), Biran afirma: «Basta con que el yo haya estado presente a la primera sensación representativa, *incluso sin participar en ella expresamente con su actividad*, para que la reminiscencia personal, que es la conciencia del yo pasado, se encuentre en la imagen que esa sensación deja tras ella»[18]. Y ¿qué otra cosa es una presencia del yo sin actividad expresa, sino una síntesis pasiva?

El reconocimiento del carácter ontológico de tal síntesis, carácter que hace de ella un poder y no un acto individuado en el tiempo, viene también implicado en este otro texto que concierne de nuevo a la aprehensión subjetiva de un olor: «Si el olor viniese meramente a impresionar el órgano, sin estar vinculado a ningún *sentimiento de la acción* necesaria para producirlo, el ser, que percibiría tal olor en cada renovación de la experiencia, no tendría modo alguno de reconocerlo como el mismo, o lo que es igual, de reconocer en él la identidad de su propia cualidad sentiente»; y, unas líneas más adelante, Biran habla del «sentimiento del yo» o del «elemento personal» que está «contenido en la sensación primera»[19]. El acto que constituye la esencia misma del sentir se define en primer lugar como una actividad propiamente dicha, que bien podría ser, y que efectivamente a veces es, una actividad voluntaria. Biran lo llama «sentimiento de la acción». Pero el olor puede afectar a un sujeto que no espere, en cierto modo, percibirlo y que no haya decidido salir a su encuentro con un esfuerzo explícito de inspiración. Lo que permite en este caso la percepción del olor y, luego, su reconocimiento, es «la identidad de la cualidad sentiente del sujeto». Esta no tiene nada de inconsciente, sino que, al igual que la acción motriz voluntaria, es un sentimiento o,

18. E 328; el subrayado es nuestro.
19. D 4, 36; el subrayado es nuestro.

para expresarlo mejor, una experiencia interna trascendental; por esta razón precisamente, sentir es algo para nosotros. Entre el esfuerzo de inspiración deliberada y la aprehensión subjetiva involuntaria de un olor no hay diferencia ontológica esencial: *actividad y pasividad son más bien dos modalidades diferentes de un único y mismo poder fundamental que no es sino el ser originario del cuerpo subjetivo.*

¿Evolucionó verdaderamente Maine de Biran hasta esta concepción de un fundamento más profundo que la mera diferencia existencial que separa los modos activos y los modos pasivos en la vida concreta del ego? ¿Llegó a una auténtica comprensión ontológica de este fundamento, a su identificación con la esencia de la vida, con la estructura misma del ser del ego, que no podía ya, por tanto, quedar limitado a los modos activos de la voluntad? Un texto de la *Mémoire sur la décomposition* afirma que el sentimiento de causalidad identificado con el de la personalidad «se asocia de diversas maneras con las diferentes impresiones, *bien por una relación de derivación, si estas impresiones provienen de la voluntad, o bien por una simple relación de coexistencia o simultaneidad, si son pasivas por su propia naturaleza*»[20]. Es sobre este texto de importancia excepcional (y sobre otros similares) donde reposa la interpretación que nosotros hemos dado de la descomposición de la facultad de sentir, descomposición que constituye un elemento clave de la teoría del cuerpo. Así se justifica nuestro proyecto de exponer la teoría *ontológica* del cuerpo sin tomar en consideración la distinción *existencial* entre la actividad y la pasividad.

La comprensión de la validez de tal proyecto implica asimismo una comprensión más profunda del contenido dogmático de esta teoría ontológica del cuerpo: nuestro cuerpo es un acto, pero es muchas veces un acto que no actúa; nuestro cuerpo es esencialmente movimiento, pero es también un movimiento inmóvil. La raíz común de nuestro actuar y de nuestro sentir es un poder más profundo, que fundamenta uno y otro; es el hábito sobre el que se apoya la unidad de nuestra vida corporal a través de todas las mo-

20. D 4, 7, nota; el subrayado es nuestro.

dalidades en que se despliega; es en definitiva el ser originario del cuerpo, es decir, es el ego. Lo que sea, de modo más preciso, esta raíz común es algo que sólo una teoría de la pasividad ontológica originaria nos permite comprender. Pero lo que podemos comprender ya mismo es la necesidad de la existencia de un principio que funde la unidad de nuestra vida corporal, unidad de la que esa misma vida es su experiencia. Antes de continuar con este problema, nos gustaría mostrar, a partir de uno de los análisis más notables de Maine de Biran, cómo la unidad del movimiento y del sentir y, por tanto, la identidad de un fundamento ontológico común, vienen exigidas por el desarrollo de la filosofía del cuerpo.

Consideremos la unión del sentido del oído con la voz. Cuando escucho un sonido que proviene de un objeto exterior, se debe a una síntesis pasiva el que ese sonido sea aprehendido por el ego. Diremos, en términos biranianos, que el sentimiento de causalidad, o de personalidad, se ha asociado según una simple relación de coexistencia o de simultaneidad con la impresión sonora pasiva. En cambio, cuando escucho un sonido que yo mismo he producido voluntariamente por el ejercicio de la palabra, la experiencia interna trascendental que corresponde a este fenómeno se desdobla, puesto que es, por una parte, la experiencia del acto de proferir la palabra y, por otra parte, la aprehensión subjetiva y pasiva del sonido proferido. La impresión sonora, en cuanto elemento trascendente, mantiene una relación doble con la subjetividad (es decir, con el ego), a saber, y hablando siempre como Maine de Biran, una relación de derivación (en cuanto palabra proferida) y una simple relación de coexistencia (en cuanto palabra escuchada). La cuestión es aquí la homogeneidad ontológica del acto de proferimiento y del acto de escucha, es decir, *la unidad del ser originario de nuestro cuerpo*.

Nosotros ya mostramos que esta homogeneidad y, por tanto, esta unidad residen en la naturaleza subjetiva de los dos actos considerados. Si se deseara una confirmación de esta tesis, sólo hay que reflexionar sobre el problema que se plantea cuando reproduzco voluntariamente un sonido que originalmente he escuchado en una síntesis pasiva. ¿Cómo es posible, precisamente, que pueda

reproducir de forma voluntaria tal sonido? Existe un saber que no sólo coexiste con mi primera aprehensión pasiva de la impresión sonora, sino que es uno con esa aprehensión: en la medida que tal aprehensión es subjetiva, en la medida que es una experiencia interna trascendental, ella misma es precisamente un saber originario de esta clase; y gracias a que estoy en posesión de ese saber (hemos explicado detenidamente lo que significa «estar en posesión de»), puedo entonces reconocer esa impresión sonora cuando se reproduce o reproducirla yo mismo cuando lo desee. Esta reproducción voluntaria sólo es posible porque se trata de la modificación motriz de una intencionalidad que el ego posee ya, dentro del fenómeno ontológico del hábito. Decimos modificación, y no, por ejemplo, actualización motriz, para dejar claro que la intencionalidad no está ausente en la primera experiencia de aprehensión pasiva, sino que constituye por el contrario la esencia de la audición, exactamente igual que constituye la esencia del habla. No cabe duda de que hablar no es escuchar, pero la diferencia que separa estos dos fenómenos es una diferencia existencial, no ontológica. Hablar y escuchar son dos *Erlebnisse*, y el medio donde tienen lugar, donde de forma general tienen lugar los dos fenómenos de la actividad y de la pasividad, es ontológicamente el mismo: el de la subjetividad absoluta. La naturaleza ontológica de esta subjetividad absoluta hace que la unidad de este medio no sea sino la unidad de un saber. Y precisamente porque la unidad de un saber subyace a las experiencias vividas de la audición y de la palabra, es posible el paso de la una a la otra, que podamos repetir lo que hemos escuchado y que podamos escuchar lo que decimos. Afirmar que la unidad ontológica es la unidad de un saber, significa no situar esta unidad en un más allá o en un más acá de los fenómenos, significa hacerla posible como unidad *efectiva*.

Pero esto conlleva, entonces, afirmar que la unidad ontológica es asimismo, en cierto modo, una unidad existencial; que, a pesar de las diferencias que separan nuestras experiencias (de hablar y de escuchar, por ejemplo) en su contenido fenomenológico trascendental, dicho contenido es el mismo en muchos sentidos. Ahí reside verdaderamente el misterio de la unidad del ego, de su uni-

dad *fenomenológica* a través de la diversidad y las diferencias *fenomenológicas* de sus múltiples experiencias. Este misterio no es, sin embargo, un más allá de nuestra razón, o mejor dicho, sólo a ojos de ésta podría resultar un hecho incomprensible. Para el ego mismo este misterio desaparece, pues se trata de su vida inmediata, es decir, precisamente no un misterio, sino una transparencia absoluta. Si el fenómeno ontológico del hábito se enturbia para la mirada exterior, ello se debe a que la vida no puede entenderse prescindiendo de su carácter ontológico fundamental, aquel por el que ella se define como un medio de inmanencia radical. Precisamente devolviendo el cuerpo a ese medio y entendiéndolo como un fenómeno subjetivo, es como pudimos llegar a una interpretación ontológica del hábito, es decir, a la afirmación de la presencia inmediata y concreta, en el seno mismo de la experiencia fenomenológica, de un poder ontológico que se segmenta y que se representa ya en un medio trascendente en el momento que se habla del «conjunto de los poderes de nuestro cuerpo».

A una concepción tal del ser originario de nuestro cuerpo, había sin duda llegado Maine de Biran cuando nos habla de un estado de esfuerzo inmanente, y funda sobre él la unidad de nuestro yo. Ya no se trata aquí, en efecto, de un esfuerzo determinado que preside la realización de tal o cual movimiento, ni del ejercicio activo de tal o cual sentido, sino de una especie de tensión latente con la que se confunde el ser mismo de nuestro cuerpo absoluto y que retiene, por así decir, en la unidad de su propia vida, nuestro cuerpo orgánico y, quizás, la efectividad de toda presencia al mundo en general. Esta tensión latente constituye asimismo tanto la esencia del sentir y del poder-ser-afectado como la del esfuerzo motor, es el borboteo interior del saber en cuanto tal saber es una vida, y no un saber muerto. Esta tensión define el estado de vigilia –es decir, para Maine de Biran, la actualidad y la realidad de la experiencia–, y a ese nivel, que es verdaderamente el de un origen, no ha lugar aún para una distinción ni, *a fortiori*, para una oposición entre la actividad y la pasividad.

Ahora bien, remontándonos a una raíz común de la actividad y la pasividad, afirmando su homogeneidad dentro de un mismo esta-

tuto ontológico, ¿no suprimimos la diferencia manifiesta que separa estos dos modos de nuestra vida?; ¿no minimizamos, en cualquier caso, la oposición esencial que el biranismo parece establecer, en muchos sentidos, entre ambos? En realidad, *la homogeneidad ontológica de la actividad y la pasividad es el único fundamento posible de su distinción.* En la medida que el biranismo no reconoce tal homogeneidad, o que afirma, como hace explícitamente en la *Mémoire sur la décomposition*, que «sólo los modos activos son homogéneos entre ellos»[21], queda incapacitado para asignar un fundamento a la diferencia que se instituye entre estos modos activos y las demás determinaciones de nuestra experiencia. Si, para empezar, comparamos la distinción biraniana entre actividad y pasividad con esa misma distinción tal como la concebía, por ejemplo, Condillac, podemos fácilmente medir el progreso logrado: era desde un punto de vista puramente exterior, en efecto, como el autor del *Tratado de las sensaciones* consideraba tal oposición. La estatua, nos decía, es activa cuando la causa que la modifica está en ella, y es pasiva cuando tal causa es exterior. Pero Biran comprende la necesidad de situarse en el interior de la estatua, es decir, en una esfera de inmanencia absoluta, para dar una significación fenomenológica, y por ende real, a una distinción que el individuo puede realizar porque «se establece dentro de él»[22]. Gracias a que el yo tiene la experiencia trascendental de su actividad, puede entonces reconocerla como un estado distinto de aquel en que se encuentra cuando esa misma actividad ya no se ejerce.

¿Qué sucede, no obstante, en este último caso? ¿Se da tan sólo la privación y ausencia del sentimiento de la acción? Pero entonces ¿no quedaría nada, si fuese cierto, como afirma tantas veces Biran, que el ser del ego se identifica con el sentimiento de la acción? En realidad, no deberían oponerse un estado activo y un estado pasivo del sujeto. Este sujeto existiría entonces en un caso, como sujeto activo, pero en el otro ya no: la *experiencia* de la pasividad le estaría vedada y no podría ya realizar comparación al-

21. D 4, 154.
22. D 4, 23.

guna entre estas modalidades activas y pasivas de su vida. Así, sólo si cierta experiencia de la pasividad le es dada originariamente al ego, nos hallaremos, en este caso de la vida pasiva, en presencia de un contenido fenomenológico que puede entonces, y sólo entonces, ser comparado y opuesto a algún otro contenido igualmente originario, es decir, a otro modo de la vida absoluta del ego. Si, desde un punto de vista estrictamente biraniano, este ego no puede establecer una oposición, ni previamente una comparación, entre su actividad y su pasividad, ello se debe a que en realidad carece de uno de los dos términos, a que no se reconocen muchas veces las condiciones necesarias para la existencia de una experiencia efectiva de la pasividad. Tales condiciones no pueden consistir evidentemente sino en la admisión de una intencionalidad pasiva, de una síntesis pasiva, no ya como principio explicativo hipotético, sino como experiencia fenomenológica real dada al ego en una esfera de inmanencia absoluta. Dado que nuestra experiencia de la pasividad es efectivamente una experiencia originaria de este tipo, no necesitamos oponerla a los modos activos de nuestra existencia para poder reconocerla y definirla. En sí misma, abstracción hecha de todo contexto y toda comparación, esta experiencia se vive como pasiva: su verdad no había de serle descubierta por otro lado, ella misma era ya la certeza de esa verdad.

La ausencia de una teoría ontológica positiva de la pasividad coloca a Maine de Biran ante otras dificultades que examinaremos brevemente. Si la subjetividad sólo está efectivamente presente cuando se decide a actuar según una intencionalidad motriz específica, entonces cada vez que tal intencionalidad se atenúe o se interrumpa, la subjetividad deberá dejar de ser esa experiencia muy real con la que se confunde nuestra existencia misma, deberá dejar de ser, en realidad, la experiencia de una existencia: ya no será sino la nada. Los apuros en que se ve todo filósofo que pretenda hacer de la subjetividad algo distinto de lo que primeramente es, a saber, la experiencia originaria de su vida propia, los conoció bien Maine de Biran cada vez que trató de circunscribir la naturaleza de esas determinaciones de la vida de la subjetividad que no son motrices. Las incertidumbres que trasluce su análisis del sentido de la

vista son particularmente reveladoras a este respecto. Mientras la cuestión es la de desvelar la inmanencia a nuestro poder de visión de un esfuerzo motor que orienta la mirada y que escoge las sensaciones visuales que toma, el biranismo se mueve en un dominio que le es familiar. Ahora bien, ver no siempre es mirar. Existe una visión pasiva, carente de todo esfuerzo motor, y que más bien se identifica con esa tensión latente de la que hemos hablado y que constituye a la vez la esencia de toda síntesis pasiva y la forma originaria de la vida de nuestro cuerpo. Esta síntesis pasiva, no obstante, es una determinación de la subjetividad y, por tanto, una experiencia. Maine de Biran era un psicólogo demasiado fino como para pasar por alto la existencia de este fenómeno de la visión pasiva, pero cuando le llega el momento de oponerla a la visión activa y a la mirada deliberada, no puede hacerlo sino en estos términos: «Esta distinción entre el simple ver y el mirar... se funda por completo en la *ausencia relativa* o la presencia inmediata de la voluntad»[23]. Y ¿qué debe entenderse por tal «ausencia relativa» de la voluntad, sino el modo de existencia propio de la subjetividad en la visión pasiva y, en cuanto tal, un modo positivo? ¿Cómo dar cuenta en el biranismo de la positividad de ese modo?

Las insuficiencias de la teoría biraniana de la visión provocan un efecto curioso. Biran vincula al sentido de la vista todos los errores filosóficos de tendencia empirista, tanto el idealismo escéptico como la doctrina de la sensación transformada. Ya que los filósofos que han sostenido estas doctrinas «han razonado como podría hacerlo una inteligencia reducida al sentido de la vista», la experiencia se ha disuelto a sus ojos en composiciones imaginarias, en fantasmas, en modos transitorios donde «todo es... *accidente*», donde «nada es *sustancia*»[24]. Esta disolución de la experiencia, tan acertadamente descrita por Maine de Biran, ¿realmente se debe a la exclusiva toma en consideración por el filósofo del sentido de la vista, excluyendo todos los demás?[25] ¿No amenaza más bien a toda

23. D 4, 82; el subrayado es nuestro.
24. D 4, 93; los filósofos aquí aludidos son evidentemente Hume y Condillac.
25. Si esta concepción del sentido de la vista fuese correcta, ¿cómo podría dicho sentido conducirnos a error?

filosofía que deje disolverse la experiencia interior en el flujo trascendente de sus representaciones, pues, al carecer de una teoría ontológica de la pasividad, ha hecho previamente desvanecerse la subjetividad en la nada, de suerte que esta ya no tiene forma de permanecer en la región donde tiene lugar en cambio la efectividad de su vida, esto es, en una esfera de inmanencia absoluta?

A decir verdad, la insuficiencia de la teoría biraniana de la pasividad afecta incluso a la concepción misma de la actividad y, también en este sentido, tiene las más graves consecuencias. Tan pronto una filosofía deja pender sobre sí la amenaza de una posible identificación entre la subjetividad y la nada, se convierte en presa de una dialéctica interior cuyo poder destructivo no resulta fácil detener. Consideremos, en efecto, la visión activa: esta depende de la atención, es decir, de un modo eminentemente activo de la vida del ego. El esfuerzo motor que dirige la mirada en la dirección deseada, no obstante, cesa mucho antes de que concluya nuestra contemplación del objeto. Ahora bien, tan pronto nuestra atención deja de coincidir con un esfuerzo motor explícito, Biran es incapaz de preservar su carácter ontológico propio, su carácter subjetivo e inmanente. Este carácter, en realidad, queda suprimido tan pronto nos representamos la atención como si se agotase en los elementos hacia los que apunta, como si se absorbiese en esos modos. «El agente que representa –dice Maine de Biran–, desaparece o se esconde bajo la cosa representada». Y ¿adónde podría conducir esta absorción de la subjetividad en el objeto, esta desaparición del elemento de su vida propia en beneficio de un ser trascendente que la intencionalidad sólo puede mentar y alcanzar a condición de seguir siendo precisamente una mención subjetiva, sino a una destrucción del concepto mismo de subjetividad en su significación ontológica propia?

La significación ontológica del concepto de subjetividad, como ya vimos, se expresa mediante la afirmación de que la subjetividad es reflexión: el momento en que tal significación desaparece para Maine de Biran es, justamente, aquel en que afirma que la atención no es una reflexión. «Esta capacidad voluntaria que denominamos *atención*, y que no es en absoluto dirigida por la viva-

cidad de sus modos, aunque esté unida exclusivamente a ellos, *sin reflexionar hacia su interior...*»[26]. Pero sucede, muy al contrario, que porque cada modo de la vida de la subjetividad le pertenece a ésta y participa de su interioridad radical, podemos entonces hacernos una idea que corresponde a tal modo y, de manera general, dar un sentido a las «abstracciones reflexivas», a las «ideas simples de la reflexión». Dado que prescinde de la naturaleza subjetiva de la atención, Biran llega a sostener con naturalidad respecto a la visión, incluso activa: «No hay... en los modos que se refieren específicamente al ejercicio de la vista, *ni abstracciones reflexivas*, ni ideas simples de la reflexión». Tesis manifiestamente falsa: ¿cómo podríamos hablar de la visión, cómo podríamos saber lo que entendemos por esta, si ella no fuese precisamente, en cuanto experiencia interna trascendental, el contenido de nuestra idea de la visión y de las diferentes modificaciones de su ejercicio? Tesis que asimismo conduce a Biran a añadir estas líneas que hacen temblar de raíz toda la filosofía de la subjetividad, a costa, bien es verdad, de un absurdo ontológico: «He aquí que todas las facultades y operaciones del ser que percibe, pueden ser caracterizadas y juzgadas desde fuera, puesto que no son, para el propio sujeto, sino aquello mismo que muestran al espectador, y ambos puntos de vista aquí considerados coinciden»[27].

Los conceptos que emplea el pensamiento filosófico son todos estrechamente solidarios. A partir del momento en que se prescinde de la estructura ontológica de la atención, la reflexión que es necesario entonces oponerle para recuperar la esencia de la subjetividad que se acaba de perder, ve su significado falseado: no expresa ya la esencia de la subjetividad, sino sólo una determinación particular de la misma. El término «reflexión» recibe así en el biranismo una acepción nueva: no designa ya la experiencia subjetiva inmediata, ni tampoco una vuelta de la conciencia sobre sí, una toma de conciencia reflexiva según la terminología clásica, si-

26. D 4, 92; el subrayado es nuestro. Este texto es tanto más significativo cuanto que el análisis en cuestión trata de la vida activa del yo.
27. D 4, 92.

no una especie de recuperación por los sentidos de una actividad originariamente motriz. Tal significado se desprende claramente a partir del análisis de las relaciones entre el oído y la voz, más concretamente a partir de las exigencias y dificultades internas que llevan al biranismo a conferir una importancia decisiva a este análisis. La reflexión era primitivamente la experiencia interna trascendental del esfuerzo, pero «esta conciencia del esfuerzo queda envuelta –según Biran– en las afecciones pasivas a las que se encuentra unida desde el principio». La atención es así absorbida en la cosa; la conciencia del esfuerzo se desvanece en la impresión pasiva y desaparece en ella; la subjetividad ya no es sino la nada. «¿Qué podrá darnos, pues, el sentimiento cierto de nuestro esfuerzo?»[28]. Sería preciso, para impedir esta absorción de la subjetividad que culminaría en su destrucción, que el ser-ahí presentara un carácter en virtud del cual aparezca como emanado de un esfuerzo del yo, es decir, para Biran, como unido a la conciencia y, por tanto, a la existencia real de ese yo. Sólo entonces esa conciencia y esa existencia se mantendrían en el seno mismo de la aprehensión del ser-ahí y, por tanto la atención, para hablar como Maine de Biran, sería también una reflexión.

Y el ser-ahí presentará este carácter de ser un producto de nuestro esfuerzo cuando efectivamente sea tal. En ese caso, su simple percepción –percepción que, como la atención, habría significado la disolución del yo en el objeto– no olvidará ya en su ejecución el ser del ego que la realiza, pues el modo al que se vincula, es decir, el ser-ahí considerado, lleva en sí la impronta de este ego, la marca de un esfuerzo del que aparece como su producto. Las condiciones que acabamos de exponer se encuentran naturalmente satisfechas en la unión del sentido del oído con la voz[29]. Cuando la

28. E 477.

29. El lenguaje institucional tendrá, para Maine de Biran, la misma función que el habla espontánea: impedir que una apercepción interior se transforme o se absorba en las sensaciones o intuiciones inmediatas o en los resultados de nuestros propios actos. «Los signos –añade Maine de Biran–, en su institución secundaria, apenas constituyen una barrera suficiente para retener o preservar la apercepción de este encadenamiento del hábito» (D 4, 238).

impresión auditiva es la palabra que acaba de ser proferida, esta se percibe precisamente como producto del esfuerzo del ego, esfuerzo consciente de sí en la experiencia trascendental del acto de hablar. Tal impresión no puede, pues, ya tratarse de ese ser-ahí en el cual se hunde el yo, en ese olvido de sí mismo de la atención; es más bien aquello que lo *refleja* a sí mismo, puesto que es su propia palabra en el mundo. En la percepción de una impresión-sonora-producida-por-él, el ego ya no se perderá, como sucede en la atención ordinaria, sino que verdaderamente se encontrará. Debe tenerse presente todo el conjunto del fenómeno considerado (a saber, la relación de la palabra y el oído unidos entre sí por medio de una impresión que el segundo percibe como producida por la primera), para poder así entender este tercer significado, específicamente biraniano, del término «reflexión».

Tal significado, en todo caso, no puede ser sino secundario y derivado, pues la subjetividad no tiene necesidad de mediación alguna para experimentar su propia vida. Ella es, en sí misma, tal experiencia. La audición de una impresión sonora cualquiera es un momento real de nuestra vida, así como también lo es la percepción de sonidos proferidos por nosotros o el esfuerzo de producción voluntaria de esos sonidos. Debemos, pues, afirmar contra Maine de Biran que la mera «atención» es ya una «reflexión», que lleva ya en sí toda la hondura de la subjetividad. Es obvio que ese fenómeno en el que yo me impresiono a mí mismo voluntariamente es, en muchos sentidos, un fenómeno privilegiado: «He aquí el arpa animada que se pulsa a sí misma»[30]. La diferencia que existe entre esa intencionalidad en la que soy impresionado por un elemento sensible que sé que emana de mi voluntad, y aquella otra en la que soy impresionado independientemente de mi voluntad, no es sin embargo una diferencia ontológica: es una diferencia entre dos modos de existencia. No podemos hacer reposar la conciencia del yo, es decir, la existencia real del ego, sobre una intencionalidad particular, sin tropezar con la dificultad insuperable que consistirá en saber qué es de tal ego cuando aquella intencionalidad no esté

30. E 480.

ya presente; qué es de él, por ejemplo, cuando no escuche ya el sonido de sus propias palabras, sino una sinfonía o unos sonidos cualesquiera llegados del mundo exterior[31].

Siempre es a partir de sí mismo como el ego se conoce. No es una impresión, por privilegiada que sea, lo que podrá aportarle la revelación a sí mismo de su ser, pues esta revelación es siempre originaria y sólo puede acontecer dentro de una esfera de inmanencia absoluta. El carácter privilegiado de la impresión considerada –ese sonido que es mi palabra– reposa en realidad sobre tal revelación originaria del ego, independientemente de que acontezca en el seno del esfuerzo motor del habla o de la síntesis pasiva de la audición. Para ser quien es, el ego no necesita encontrar su sombra en el mundo, y cuando resulta que la encuentra, tal experiencia, acaso privilegiada, no deja por ello de apoyarse sobre las condiciones generales de la experiencia y, a decir verdad, sobre su condición ontológica fundamental que es, precisamente, el fenómeno mismo del ego, su modo originario de revelación.

La ausencia de una teoría positiva de la pasividad provoca otras dificultades en el biranismo. Su admirable fenomenología de la memoria se ve afectada si consideramos la memoria de los modos pasivos de nuestra existencia. La memoria reposa, como hemos visto, sobre la estructura ontológica del ser del ego, sobre la unidad que posee en cuanto poder ontológico originario. Dondequiera que hay yo, hay hábito, y, por consiguiente, posibilidad ontológica de efectuar actos de memoración. Pero dondequiera que el ego está ausente, no puede haber ni hábito ni memoria. Si existe, pues, una «afección sin yo», una afección pura, como dice también Biran, esta incumple por principio las condiciones que hacen posible el recuerdo. Toda nuestra vida afectiva, y además toda nuestra vida sensible y toda nuestra vida imaginativa, deben en-

31. Podemos dar al fenómeno del habla interior un alcance muy amplio, e incluso ver en él una condición ontológica del fenómeno de la audición en general. Tal tesis, que no es la de Biran, no haría sino confirmar, en muchos sentidos, los resultados de nuestros análisis acerca de la homogeneidad ontológica entre los actos de hablar y de escuchar y, de forma general, acerca de las relaciones entre el movimiento y el sentir.

tonces quedar privadas (según los presupuestos de la filosofía biraniana de la pasividad), y en efecto están privadas (según afirmaciones explícitas de Maine de Biran), de toda repetición posible, así como del simple recuerdo propiamente dicho.

El ego no tiene efectivamente el poder de repetir sus sensaciones y sus afecciones[32], si por ello entendemos una repetición del elemento trascendente, es decir, de la sensación o de la afección en su materialidad misma. Pero la intencionalidad que, en la síntesis de aprehensión pasiva, se había dirigido hacia tal elemento, puede perfectamente reproducirse, y es así como pueden renacer en nosotros las determinaciones de nuestro poder de sentir y las actitudes afectivas. Por tanto, podemos formar recuerdos sensibles y afectivos, vinculados a estas determinaciones y actitudes, según una relación de fundación que constituye un caso particular de la relación general que une el hábito y la memoria. Estas diferentes modalidades de la vida de la subjetividad absoluta resultan muy evidentes y claras por sí mismas. Discutir, por ejemplo, el papel del recuerdo en nuestra vida afectiva significa negar la experiencia más manifiesta; así, cuando Maine de Biran afirma que los niños no tienen memoria o, de forma general, que la vida afectiva no es susceptible de repetición, su tesis infringe manifiestamente las leyes más profundas del psiquismo humano, unas leyes que la psicología contemporánea necesariamente había de sacar a la luz, por impropios que fueran, en el caso de Freud por ejemplo, el vocabulario y los conceptos que han servido para reconocer y expresar la permanencia de las intencionalidades más profundas de nuestra vida afectiva y sensible. La toma en consideración de diversos problemas psicológicos –por ejemplo, el de la locura, que Maine de Biran no es capaz de caracterizar positivamente ni de distinguir de la vida imaginativa de un hombre normal– desvelaría nuevas insuficiencias, que provienen igualmente de la ausencia de una teoría positiva de la pasividad y cuyo examen detallado no ha podido tener aquí cabida.

32. En lo que concierne a las imágenes, este poder le pertenece con total evidencia.

El problema de las relaciones entre la actividad y la pasividad se plantea de nuevo, en términos muy diferentes, al parecer, en la filosofía última de Maine de Biran. En efecto, la doctrina de las tres vidas presenta, por encima de la esfera donde se despliega el movimiento subjetivo, una zona de existencia superior donde acontecen experiencias de un nuevo tipo, experiencias privilegiadas cuya elucidación conduce a la elaboración de una psicología de la gracia. Esta nueva región de la existencia parece caracterizarse por su pasividad respecto a un principio trascendente que el ego acoge en sí y que experimenta en una «sublime pasión». La pasividad aquí citada no debe ser confundida con aquella otra que constituye la esencia de la vida orgánica o animal. Mientras que esta última es la traducción psicológica de la unión del alma con el cuerpo, es decir, con un principio inferior, la pasividad cuya experiencia coincide con la de la gracia expresa obviamente la intervención en el pensamiento de una realidad heterogénea, pero que se trata esta vez de una realidad superior, que no es ya el cuerpo, sino la vida divina misma. Y más aún, esta experiencia de la pasividad en la que el alma experimenta la presencia de la gracia como una especie de «adición a su vida propia», no es posible sino cuando la primera forma de pasividad ha desaparecido, es decir, cuando el alma se ha liberado de la unión con el cuerpo para ponerse «en disposición a» la influencia de la vida trascendente.

Ahora bien, si el biranismo es esencialmente una filosofía del esfuerzo motor, si define el yo a partir de la actividad consciente y voluntaria, ¿cómo puede entenderse la intervención de la doctrina de la tercera vida, es decir, de una vida que ya no es una actividad en la que el ego experimenta su propia autonomía y un poder en cierto modo personal, sino que es ahora una pasión a la que se entrega y en la que se abandona a una fuerza ajena? Según los términos del primer biranismo, ¿no debería la pasividad significar para el ego, en lugar de un acrecentamiento de su vida propia, la destrucción de su ser, si es el caso que tal ser comienza y termina en el esfuerzo motor? ¿Cómo aceptar, dentro de una filosofía del «yo puedo» y de la inmanencia, la irrupción de un absoluto trascendente y la disolución de toda realidad personal en dicho abso-

luto: «Cómo conciliar esto con mi doctrina psicológica del yo»[33]? (Pregunta célebre, tantas veces citada, y que parece haber embrollado a los comentaristas tanto como al propio Biran). La solución, que es más bien una ausencia de solución, consiste en yuxtaponer a las dos primeras formas de la vida, animal y motriz, una tercera vida, en la que el hombre se abandona pasivamente a la influencia de la gracia. El análisis de un cierto hecho primitivo habría conducido a Maine de Biran a elaborar una filosofía del esfuerzo y de la voluntad; posteriormente, el descubrimiento de un «nuevo hecho primitivo»[34] lo conduce a revisar esta filosofía, o más bien a añadirle un nuevo elemento constituido por la psicología de la gracia. El primer hecho primitivo era el de la unión del alma y el cuerpo; el segundo expresa la experiencia de su separación, la liberación del alma devuelta a la vida absoluta del espíritu.

¿Cómo se concilian estos dos hechos descubiertos sucesivamente por Biran? ¿Cómo concuerdan las dos psicologías respectivas que la reflexión filosófica les hace corresponder? ¿No deberá el biranismo chocar con las dificultades que ineludiblemente surgen tan pronto se pretende confrontar el poder de la voluntad del yo con el poder de una gracia o de una condenación que brotan de otra fuente? ¿Conocerá el amargo destino de sumirse en las interminables y estériles discusiones que resultan de la yuxtaposición de dos principios diferentes ubicados en el origen de nuestro ser, de nuestra historia espiritual? ¿Se agota toda su originalidad en la restitución de imágenes órficas y concepciones griegas relativas a un alma inicialmente enfangada en un cuerpo y, a última hora, liberada de sus constricciones? Pero para empezar, ¿tiene algún sentido filosófico hablar de la existencia de «dos hechos primitivos»? Lo que es primitivo ¿no es aquello que hace posible? Y aquello que hace posible ¿cómo podría necesitar, desde un punto de vista ontológico, alguna otra cosa para existir? El segundo hecho primitivo no podría entonces sino ser contingente con respecto al sistema de existencia que reposa sobre el primero. Y ¿cómo

33. Maine de Biran, *Journal intime* II, 28 de diciembre de 1818, ed. J.-A. de la Valette-Monbrun, Paris 1931, 151.

34. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Paris 1947, 362.

algo contingente podría ser considerado por nosotros como fundamental desde el punto de vista ontológico?

La letra del biranismo, en efecto, sostiene que hay tres vidas. ¿Seremos incapaces hoy día de redescubrir su espíritu; de comprender que no hay tres vidas, sino una sola; que, para empezar, la oposición entre la vida animal y la vida motriz es ajena a la intuición fundamental del biranismo; que la estructura ontológica que tal intuición nos revela es inmanente a nuestra vida sensible, de la que constituye su esencia, como lo es también del movimiento subjetivo; que la filosofía del esfuerzo no tiene nada que ver con cualquier tipo de unión de alma y cuerpo tal como pueda concebirse desde la perspectiva del dualismo tradicional; que, por último, no existe oposición entre la actividad motriz reconocida en un primer momento como constitutiva del ser del ego y la experiencia de una vida absoluta, *inmanente de hecho a esa actividad*, como lo es también a cualquier otra determinación existencial de la subjetividad? El objeto de la filosofía última de Maine de Biran es el mismo que aquel del que la teoría ontológica del cuerpo nos proporcionaba una primera elucidación. Ese objeto es la estructura ontológica de la subjetividad absoluta. Comprender el biranismo, significaría quizá comprender que el progreso de la elucidación de esta estructura conduce al reconocimiento de una pasividad ontológica originaria que, en cuanto tal, no ha de ser confundida ni con los modos pasivos de la vida sensible, es decir, con ciertas *Erlebnisse* que se oponen, por ejemplo, a los modos activos de la voluntad; ni con aquella pasividad, casi ontológica sin duda, pero incomprensible e inaceptable, con la que la teoría dualista pretende dar cuenta precisamente de la existencia de *Erlebnisse* pasivas y del pensamiento confuso; ni por último, posiblemente, con esas otras *Erlebnisse* asimismo pasivas, aunque privilegiadas, en las que el sujeto experimenta la gracia. ¿No es a estas últimas, sin embargo, a las que se refiere explícitamente la filosofía de la tercera vida? Pero si la tercera vida es inmanente a la vida en general, si está presente en todas sus formas, incluso en las más humildes, ¿no se debe a que la pasividad en cuestión es algo más que una característica existencial propia de ciertas *Erlebnisse* determinadas,

y a que ha lugar para hablar de una pasividad ontológica cuya estructura no puede ser alcanzada por medio de constructos y deducciones hipotéticas y trascendentes, sino como condición real implicada en el fenómeno de la revelación originaria que constituye el ser mismo del ego?

Nuestra exposición dogmática de la teoría ontológica del cuerpo fue realizada a partir de las tesis contenidas en la *Mémoire sur la décomposition de la pensée* y en el *Essai sur les fondements de la psychologie*. En estos dos textos, efectivamente, recibe su pleno desarrollo la teoría del cuerpo; en ellos, asimismo, es más fácil discernir la intuición que constituye su núcleo, a pesar de la existencia de elementos heterogéneos que amenazan ya con ocultarla. En obras inmediatamente posteriores, estos elementos espurios se extienden peligrosamente hasta el punto de cuestionar a veces el verdadero fundamento de la filosofía biraniana, esto es, la base fenomenológica de la ontología que ha logrado elaborar. Un texto del *Essai*, ya comentado, oponía al punto de vista «fenomenal» un punto de vista «noumenal» cuya legitimidad era curiosamente reconocida por Maine de Biran al señalar que sólo desde tal punto de vista noumenal «la relación del alma y el cuerpo se hace ininteligible»[35]. Posteriormente, el valor del punto de vista noumenal y la necesidad filosófica de su admisión serán afirmados de forma más explícita e insistente, de suerte que toda la ontología de la subjetividad parece quedar puesta en tela de juicio.

Muy significativa a este respecto es la modificación de la doctrina de los principios, modificación que sale a la luz particularmente en *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*. Los principios ya no se fundan, a partir de aquí, sobre el hecho primitivo del sentido íntimo. Este, en cuanto fundamento y origen de todos nuestros principios, desempeñaba en el *Essai* el papel de un absoluto. Sin embargo, la teoría de la creencia suprime el absoluto en la esfera de experiencia interna trascendental: los principios ya no son una simple traducción de esta experiencia, responden ahora a exigencias internas del pensamiento que lo obligan a formular

35. Cf. *supra*, cap. 5.

ciertos juicios en los cuales plantea su existencia. Estos principios, por tanto, condicionan el pensamiento. Tomemos un ejemplo: la permanencia del yo se convierte en un principio. Esto no significa ahora que sea una determinación ontológica cuya afirmación reposa íntegramente sobre el contenido fenomenológico de la experiencia trascendental, sino que es una simple afirmación de la razón constreñida por la necesidad lógica –«para pensar hay que ser»–, afirmación a la que algo debe corresponderle en alguna parte. Los noúmenos trascendentes se ciernen de nuevo sobre la filosofía de la subjetividad. La teoría del ego queda gravemente comprometida, pues este ego deviene precisamente un noúmeno, un término hipotético situado más allá del fenómeno, es decir, de la experiencia inmanente.

Así pues, el ser del ego ya no coincide con el de la subjetividad. Bajo la influencia de Kant, o más bien la de sus amigos parisinos, Biran confiesa que ha confundido «el sentido íntimo de nuestra individualidad con el fondo mismo de la sustancia del alma»[36]. Esta debe permanecer inaccesible, no puede estar al alcance de un sujeto pensante limitado al conocimiento de los «fenómenos». O bien, si aún nos fuese posible captar alguna idea respecto a esta sustancia del alma, es decir, a nuestro ser absoluto, ello exige la condición de apartarnos de la esfera de los fenómenos y de dar un paso hacia alguna otra cosa –paso que la nueva teoría de los principios se encarga de hacer inteligible, e incluso necesario–. Con todo, si mediante este procedimiento el absoluto parece recobrar plenos derechos en la filosofía de *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, ello sólo es posible a través de una teoría de la *creencia*, que evidentemente trata de superar el agnosticismo kantiano, pero que no lo logra, precisamente por moverse dentro de su mismo horizonte filosófico, sino a costa de discusiones bizantinas (entre el esfuerzo, la fuerza, la sustancia, la fuerza sustancial) y de una serie interminable de razonamientos que culminan en un mero objeto hipotético, precisamente en un *objeto de creencia*. La sepa-

36. Nota del abad J. A. L. de Lignac a un pasaje muy notable de *Témoignage du sens intime*, ed. Tisserand, X, 377.

ración que existe entre la fuerza sentida y la fuerza sustancial nunca podrá ser superada en tanto se distinga entre el absoluto y el fenómeno y, por ende, se advierta la necesidad de desplazar este último hacia una realidad de otro orden.

Debe evitarse, en todo caso, dar demasiada importancia a las tesis que siguen inmediatamente a las del *Essai*: tomarlas al pie de la letra podría conducir quizá a pasar por alto lo esencial del pensamiento biraniano. Lo que aparece en los textos que recogen este pensamiento es una *desvalorización del concepto de fenómeno*; el sentido de esta desvalorización, sin embargo, es contrario al que pudiera parecer en primera instancia: lejos de conducir a un abandono de las perspectivas fenomenológicas, reconduce a ellas, tras dar un rodeo que tiene como resultado final afianzar la idea de un fundamento fenomenológico de la ontología. Para comprender la desvalorización del concepto de fenómeno que sale a la luz en *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie*, hemos de recordar el significado que ese concepto tiene en el contexto filosófico francés de comienzos del siglo XIX. Por «fenómeno», los contemporáneos de Maine de Biran no entendían ninguna clase de absoluto fenomenológico; era imposible la integración de este concepto en una ontología de la subjetividad, por la sencilla razón de que esta última aún no había nacido: su elaboración le estaba reservada precisamente a Maine de Biran. «Fenómeno» no puede, pues, sino designar un fenómeno natural, al cual la ideología, el sensualismo y el empirismo se ven obligados a identificar, en su estatuto ontológico profundo, con el fenómeno interior o hecho psíquico. El término de «fenómeno» tiene por tanto un sentido esencialmente sensualista y empirista, y *como reacción a tal sentido, siente Maine de Biran la necesidad de apelar a la idea de absoluto. La intervención de la idea de absoluto en la filosofía biraniana tiene el mismo sentido que la afirmación de la existencia de fenómenos no empíricos y de una región del ser sui géneris donde se dan originariamente esos fenómenos.*

Tal sentido, que equivale así a la oposición entre el fenómeno empírico y el *fenómeno trascendental*, entre la ciencia natural y la psicología en cuanto psicología pura (oposición que domina todos

los escritos de Maine de Biran), queda sin duda oculta y en parte falseada por las circunstancias históricas que rodean «la irrupción del absoluto en 1813»[37] en el biranismo. El conocimiento (por otro lado incierto) del kantismo, las conversaciones con Royer-Collard, Ampère y sobre todo Degérando, el temor a pasar por filósofo materialista y sensualista a ojos de este último y, de forma general, a ojos de los metafísicos del absoluto que identifican fenómeno y fenómeno natural, y para quienes, por consiguiente, *una fenomenología no puede significar sino un retorno al empirismo*, condujeron a Maine de Biran a hablar de «noúmenos» y de un absoluto que estaría ubicado más allá de nuestra experiencia. Es entonces cuando aparecen en el biranismo la nueva filosofía de los principios y la teoría de la creencia. Ahora bien, cuando se rechaza el monismo ontológico que no conoce más que fenómenos trascendentes, tan pronto hay lugar para la idea de una *apariencia trascendental*, es decir, de una revelación inmediata del ser de la *Erlebnis* en la esfera de inmanencia original de la subjetividad, y la doctrina de los principios, junto con la teoría del yo noumenal como puro objeto de creencia, resulta ser una pieza muerta en el sistema, la distinción entre la fuerza sentida y la fuerza sustancial no tiene ya razón de ser, y, en general, la oposición de un punto de vista noumenal frente a un punto de vista fenomenal revela su verdadero origen, devolviéndonos a la indigencia y miseria de la filosofía, que sólo es capaz de hundirse en el agnosticismo cuando no posee la idea de un *fenómeno absoluto*.

Sobre el reconocimiento del valor absoluto del fenómeno, precisamente, reposa la filosofía última de Maine de Biran, y por ello, en el fondo, no es diferente de la filosofía del *Essai*. Este reconocimiento que supone situar la fenomenología como fundamento mismo de la ontología, no sólo se puede concluir del conjunto indudablemente complejo de tesis que aparecen en sus últimos escritos, sino que es muchas veces explícito: «*El ser y el parecer* –afirma Biran– *coinciden en la conciencia del yo*»[38]. Lo

37. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 220.
38. Maine de Biran, *Nouveaux essaies d'anthropologie*, IIª parte, en *Oeuvres* XIV, ed. Tisserand, Paris 1932, 273; el subrayado es nuestro.

«absoluto» ya no se opone a lo «relativo», como el noúmeno se opone al fenómeno empírico y al dato sensible, sino que lo relativo recibe el significado que no hemos dejado de darle a lo largo de toda la exposición de la teoría ontológica del cuerpo: es lo absoluto. «Puede decirse que *lo relativo y lo absoluto coinciden* en el sentimiento de fuerza o de libre actividad»[39], es decir, para Maine de Biran, en una esfera de la experiencia donde precisamente se nos revela el ser real y absoluto del ego. Este ser no es, pues, algo que –a través de la experiencia subjetiva del esfuerzo, por ejemplo– se nos manifieste de una forma adecuada sin duda, sino que, en cuanto realidad situada más allá de la experiencia, se manifiesta más bien en cuanto ser absoluto que no es sino la revelación misma en la que se nos da, revelación originaria que constituye precisamente el fenómeno ontológico del ego.

Si no fuera así, si el ego en cuanto ser real y absoluto fuese diferente de la experiencia subjetiva, entonces el yo presente en ella e idéntico a su esencia estaría separado de su ser verdadero. Tal ser verdadero le sería por supuesto accesible dentro de un conocimiento adecuado, parecido por ejemplo al que Dios pueda tener de dicho ser verdadero o yo noumenal; pero esos dos conocimientos, el del ego concreto y el de Dios, seguirían siendo dos conocimientos diferentes, de los que buscaríamos posiblemente en vano aquello que nos permite afirmar que uno es parecido al otro. Los textos donde Biran relaciona el conocimiento de sí y el conocimiento del yo por Dios parecen en general no pasar de la afirmación de su similitud. Ahora bien, en una ontología de la subjetividad, esa afirmación no puede ser sólo exterior, es decir, una simple afirmación de su similitud, precisamente, o de su parecido. Comprender esta afirmación ¿no implica acaso tener presente su fundamento ontológico, es decir, la estructura interna de la subjetividad? Es en el conocimiento de sí, en efecto, donde debemos leer que este conocimiento es similar a aquel que Dios tiene del ser real del ego. ¿Basta entonces con decir que este conocimiento de sí es confor-

39. Id., *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, ed. V. Cousin, Paris 1841, IV, 250; el subrayado es nuestro.

me a su objeto, al ser real del yo? ¿Qué significa, no obstante, esta conformidad, qué debe entenderse aquí por «objeto»?

En rigor, la subjetividad no puede ser absolutamente conforme a un objeto, salvo que tal objeto sea ella misma; su conocimiento no puede ser un conocimiento absoluto, a menos que deje de ser un conocimiento trascendente y se convierta en una revelación originaria en la que no cabe adecuación alguna, sino tan sólo la pura unidad consigo misma de la vida, de una vida que no está separada de sí y que, en esa ausencia de toda distancia fenomenológica, se conoce a sí misma en cuanto su ser es la propia experiencia que ella tiene de sí. La estructura ontológica de semejante fenómeno –que define el ser mismo del ego– nos obliga por tanto a rechazar el concepto de la adecuación del conocimiento de sí y, *a fortiori*, la idea de que dicho conocimiento adecuado aprehendería adecuadamente tan sólo una parte del ser del ego, del que otros aspectos serían únicamente conocidos por Dios, por ejemplo. Tales aspectos no tendrían de hecho nada que ver con el ser real de ese ego concreto, y en absoluto vemos qué nos impediría atribuírselos gratuitamente a cualquier otro ego, a cuyo ser, por cierto, esta incorporación no le aportaría sino la nada de los noúmenos trascendentes inconscientes.

Si el conocimiento de sí es un conocimiento absoluto, el problema que se nos plantea es el de saber si aún tiene sentido la idea de un conocimiento que Dios tuviese del ego, *paralelamente* a la propia revelación inmediata de ese ego a sí mismo. El estudio de este problema ¿no conduciría probablemente a descartar la idea de una dualidad verdadera entre estos dos conocimientos, a la afirmación de que el parecido presupone en cierta manera la identidad?; ¿no nos permitirá a fin de cuentas dar una interpretación ontológica rigurosa de la *similitud* entre el conocimiento de Dios y el conocimiento que es propio del ego? Aun cuando el biranismo no llegó hasta esta interpretación ontológica última, sí afirmó al menos la existencia de tal similitud. Toda filosofía que se eleva hasta el concepto de una subjetividad absoluta coloca con ello el fundamento de la posibilidad de un conocimiento absoluto. Fue el reconocimiento, implícito o explícito, de ese conocimiento absoluto

como posibilidad propia del ser del hombre, lo que condujo a Maine de Biran a la idea de una relación y acaso de una unidad entre el conocimiento de sí y el conocimiento divino[40].

Puesto que esta idea tiene su fundamento en la estructura ontológica de la subjetividad absoluta –estructura de la que el biranismo en conjunto constituye su elucidación–, tal idea debía necesariamente aparecer expresada de otras formas: el rechazo del fideísmo, la designación de la psicología como fundamento de la teología, la concepción fenomenológica de la gracia, son todas ellas afirmaciones que no hacen sino comentar una misma intuición fundamental y que corresponden muy ajustadamente a las diferentes direcciones críticas que parten del *Essai*, de la *Mémoire sur la décomposition* y, en particular, a la crítica general dirigida contra la idea de un absoluto trascendente. Aquí, de nuevo, no procede hablar de una evolución, sino tan sólo de una profundización del pensamiento biraniano. Lejos de que la filosofía última de Maine de Biran pueda poner en cuestión los resultados del análisis ontológico del cuerpo, resulta ser más bien su confirmación. Por ello encontramos natural, y no sorprendente, constatar que la incomprensión manifestada muchas veces respecto a la filosofía de sus últimos escritos es la *misma* con la que tropiezan las tesis centrales del *Essai*. Se trata en ambos casos de una incomprensión de la ontología biraniana de la subjetividad. Cuando esta no es entendida dentro del único horizonte filosófico que puede permitir conservar su significación ontológica auténtica, la psicología de la gracia no puede ya sino ser una psicología empírica. Confundir la vida del espíritu con las determinaciones «psicológicas» del sujeto concreto es, en efecto, una insuficiencia que el verdadero filósofo sólo puede deplorar. Fundar la teología sobre tal psicología es un peligro, por no decir un sacrilegio, que el teólogo no puede dejar de denunciar[41].

40. En Eckhart aparece una teoría explícita de la identidad del conocimiento de sí y el conocimiento divino; sobre ello, cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 39, 40, 49, Paris 1963.

41. Brunschvicg, que muestra respecto a la filosofía biraniana una incomprensión prácticamente absoluta, le reprocha el haber concebido la vida del es-

No es posible, dentro del horizonte filosófico tradicional que sólo reconoce a la psicología un estatuto empírico, entender un pensamiento cuyo sentido general es precisamente el de romper con ese horizonte, el de superar el marco en que había sido encerrada la psicología, y cuyo contenido esencial es la elaboración de una ontología de la subjetividad dentro de la cual se plantee el problema de la psicología de forma completamente nueva, donde, de forma más concreta, el problema del *fundamento* de la psicología constituya, quizá por vez primera, el tema de la reflexión filosófica. Pero el principio que rige la elaboración de tal ontología y que nos habrá de proporcionar precisamente el fundamento de la psicología, es inmanente también en la filosofía última de Maine de Biran: es la idea de una subjetividad absoluta, idea que es, pues, la intuición central del biranismo, su principio y su conclusión.

píritu ¡«de una forma empirista, casi materialista»! (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927, II, 615). La razón de esta insuficiencia, que habría impedido al biranismo elevarse hasta una concepción del espíritu próxima a la de Brunschvicg, se encuentra, a ojos de este último, en el hecho de que Maine de Biran no había leído hasta el final a Kant. Tales afirmaciones, un tanto presuntuosas, no le impidieron a Brunschvicg afirmar, en una carta a Politzer, que, por lo que respecta a la psicología, él se acogía a Maine de Biran. Nos parece que si Brunschvicg se hubiese hecho una idea más exacta de la psicología biraniana, no la habría creído compatible con el estatuto que su filosofía del espíritu asigna a la psicología. De una forma infinitamente más comprensiva, H. Gouhier reprocha a Biran el haber dado demasiada importancia a las «impresiones de la gracia», el haber buscado «una experiencia en que lo trascendente gozase de una evidencia sensible», y el no haber llegado «hasta ese acto de fe en una presencia no sentida» (H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, 418s). Asimismo, el P. Fessard habla a propósito de Maine de Biran de «un empirismo trascendente» (*La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Paris 1938, 117; citado por H. Gouhier, *ibid.*, 420, nota). Pero, a decir verdad, la realidad de que se ocupa el biranismo no es ni empírica ni trascendente; es la de una experiencia interna trascendental, a la que tan sólo puede hacer justicia una ontología de la subjetividad.

CONCLUSIÓN

LA TEORÍA ONTOLÓGICA DEL CUERPO Y EL PROBLEMA DE LA ENCARNACIÓN: LA CARNE Y EL ESPÍRITU

El problema del cuerpo ocupa un lugar central entre las cuestiones de una filosofía de la existencia. ¿Podrá esta última, no obstante, eludir el reproche que alcanza a casi todas las teorías u opiniones que tienen relación con el cuerpo, y que se expresa de este modo: el conjunto de problemas relativos a la vida corporal y al fenómeno de la encarnación nunca han sido elevados a la claridad del concepto ni sometidos a la jurisdicción de la ontología? Fuera de tal jurisdicción, en efecto, el pensamiento no puede moverse sino entre representaciones vagas e inciertas, cualquiera que sea la persistencia de la experiencia que refieren esas representaciones, cualquiera que sea el número o la profundidad de las concepciones morales o religiosas que nos proponen un conocimiento del hombre y de su destino con arreglo al papel y estatuto que asignan a su cuerpo. Precisamente porque no se le ha pedido en primer lugar a la ontología que determine con rigor este estatuto, no podemos luego hacernos una noción precisa del valor que debe concederse a unas interpretaciones que, si bien parten de la experiencia verdadera, dependen en numerosas ocasiones de una idea del cuerpo insuficiente (de la idea del cuerpo objetivo, por ejemplo) e incapaz, por tanto, de desempeñar el papel casi siempre exclusivo que se le asigna.

En cuanto al legado cultural o religioso del que dispone la humanidad como guía para su vida práctica, e igualmente como contribución positiva al esfuerzo incansable con el que trata de comprenderse a sí misma y adquirir de su «naturaleza» una imagen

cada vez más precisa, su contenido, tan complejo como rico, no está sometido a una discriminación objetiva basada en los datos reales de una ciencia positiva como la ontología, sino que es simple y llanamente afirmado, negado o interpretado por cada uno a su manera, cuando no según su fantasía, sí al menos según una preferencia subjetiva que ni siquiera pretende alcanzar un fundamento racional. Más aún, es el caso que se renuncia a todo esfuerzo de interpretación, incluso individual y subjetivo, de modo que, al igual que el contenido de una carta que circulara de mano en mano sin ser abierta, el resultado dogmático que las generaciones se transmiten no es ya –en el caso más favorable para la tradición, es decir, cuando esta es aún respetada– sino un elemento muerto, carente de relación con la vida de unos seres concretos. Es así como mueren las religiones: a la par que la ciencia. Pues la ciencia, la ciencia absoluta, la que se eleva sobre un fundamento apodíctico y cuyo cuerpo está constituido por el conjunto de proposiciones que manifiestan una necesidad eidética, es lo único que nos puede permitir dar un sentido al contenido de la dogmática, a través de una confrontación de tal contenido con sus resultados propios. La vida de la ciencia confiere vida a la tradición, si esta es aún capaz de seguir viva.

El regreso a los datos de la ontología es tanto más indispensable tratándose del cuerpo, dado que a su ser se encuentran vinculados no sólo importantes problemas especulativos, sino además un gran número de cuestiones referidas a categorías de la existencia y la moral. En la dogmática o en las grandes representaciones metafísicas que la humanidad ha alcanzado, todos estos diversos planos –teórico, existencial o moral– están inextricablemente unidos. Conviene, pues, disociarlos no ya para estudiar separadamente los problemas prácticos y los problemas especulativos que tienen relación con el fenómeno de la encarnación, sino para someterlos primero a una única y misma disciplina fundamental sin la cual ni siquiera podrían ser planteados. Únicamente la ontología puede librarnos de unas nociones vagas que nublan la conciencia teórica y, a la par, dotar a la ética de unas bases desde las que podrá constituirse como disciplina autónoma. El análisis ontológico del cuerpo debe consti-

tuir la elucidación primera que nos permita tanto juzgar la tradición –determinar dentro de ella qué parte está muerta y qué parte está viva– así como hacernos, por nuestra cuenta propia y para nuestra existencia en cierto modo personal, una noción exacta de la esencia del cuerpo y, por tanto, de la jerarquía de problemas de todo orden que se siguen de ella. Antes de llevar a cabo esta confrontación imprescindible con el sistema de ideas del que dispone, en relación con el cuerpo, el mundo cultural al que pertenecemos (trátese de representaciones vagas y diluidas en el sentido común, o de los datos, entendidos o no, pero rigurosamente circunscritos de la dogmática), conviene regresar a los resultados del análisis ontológico del cuerpo, no para tratar de resumirlos, sino para indicar ahora, sobre un cierto número de puntos importantes, las direcciones que la ontología prescribe a priori a la ciencia de la existencia en lo relativo al problema del cuerpo.

La cuestión fundamental que se halla en la raíz de todo este estudio es la siguiente: el análisis ontológico de la subjetividad ¿debe considerarse que forma parte de una problemática relativa al cuerpo?; ¿puede prescribirle a este cuerpo, por razones ontológicas, un estatuto determinado? Responder afirmativamente significaría afirmar la identidad del ser de la subjetividad y del ser del cuerpo. En efecto, no se trata ahora simplemente de que leamos, en la estructura eidética de ciertos actos intencionales, la estructura correlativa y eidéticamente determinada de sus objetos. Tal correlación, noético-noemática, es válida siempre, en todo lugar y para todo objeto. La tesis que nosotros afirmamos es más originaria y también más específica: sólo concierne a ese cuerpo bien determinado que llamo el mío, y consiste no en leer la estructura eidética de este cuerpo en la naturaleza correlativa de las intencionalidades que lo constituirían, sino, muy al contrario, en negar que pueda ser, al menos en su ser originario, producto de tal constitución. Si bien el estudio de la subjetividad incluye necesariamente, por tanto, el estudio del cuerpo como cuerpo subjetivo, sería inexacto, en sentido inverso, decir que la elucidación ontológica del ser originario de nuestro cuerpo constituya un análisis exhaustivo de la esfera de la subjetividad absoluta, es decir, de la totalidad de las posibilidades

intencionales que le pertenecen como propias. Esto mismo puede expresarse del modo siguiente: si recorremos el conjunto de intencionalidades eidéticamente (y no simultáneamente) combinables que constituyen, en virtud de dicha combinabilidad, el ser del ego absoluto, esto es, en la práctica el conjunto de las intencionalidades que conocemos y de las que podemos hablar, entonces estamos seguros de poder encontrar entre ellas la totalidad de las intencionalidades que componen en su unidad el ser originario del cuerpo subjetivo. Por ejemplo, encontraremos intencionalidades tales como las que expresamos con los términos «ver», «entender», «sentir», «moverse», «desear», etc. Es evidente que las *Erlebnisse* corporales representan tan sólo una parte del conjunto de nuestras *Erlebnisse* posibles o, para hablar con más propiedad, que los diferentes tipos eidéticos correspondientes a las intencionalidades del cuerpo no agotan la totalidad de los tipos eidéticos intencionales en general. Pero estas *Erlebnisse* corporales siguen siendo en cualquier caso *Erlebnisse* y, tal como lo establecimos contra Descartes, su estructura es la de la subjetividad absoluta, sin la incorporación de elemento heterogéneo alguno. En consecuencia, el cuerpo, y por él entendemos evidentemente el cuerpo absoluto, es, en sentido fuerte, un cuerpo subjetivo, cuyo ser se revela originariamente en una esfera de inmanencia absoluta, y de un modo tal que es uno con esa revelación misma.

El reconocimiento del ser del cuerpo absoluto en su naturaleza ontológica propia nos conduce a formular, para concluir, una serie de observaciones. La mayoría se referirá obviamente, teniendo en cuenta la orientación del presente estudio, al estatuto eidético del cuerpo propio y a las consecuencias que tal estatuto comporta para una filosofía o una ética del cuerpo. Otras, no obstante, concernirán a la subjetividad misma y nos ayudarán a descartar definitivamente cualquier interpretación idealista de ella. Comenzaremos por estas últimas. Con la teoría ontológica del cuerpo subjetivo, el concepto de subjetividad adquiere la realidad que muchas veces le falta. Cuando se eleva hasta una interpretación correcta de su objeto, la filosofía de la subjetividad no puede ser considerada ya como una filosofía abstracta, como un intelectua-

lismo. La subjetividad no es en absoluto un medio impersonal, un simple campo «trascendental» que se disolviera, al término del pensamiento clásico, en un puro espejismo, una continuidad vacía, una mera representación privada de todo contenido. «Trascendental» no designa lo que subsiste tras esa huida de la realidad, en esa disolución de toda efectividad –es decir, una pura nada–, sino una región del ser perfectamente determinada y absolutamente concreta. Lo que merece ser denominado la nada no es la subjetividad, sino su sombra, su sueño, su proyección en el elemento del ser trascendente. Que la subjetividad no pueda ser confundida con ese puro medio universal y vacío que flota en la representación, y que es quizá el elemento de toda representación, resulta ser una consecuencia inmediata del hecho de que la subjetividad no sea trascendente. Lo que la caracteriza desde un punto de vista eidético, por el contrario, es el hecho de ser una vida en una esfera de inmanencia absoluta, de ser la vida misma. Lo que es abstracto, a decir verdad, es lo trascendente. El elemento trascendente es un elemento muerto que debe ser mantenido en vida por alguna otra cosa más concreta que él, pues mantener en vida lo que está muerto es, como dice Hegel, «lo que requiere la mayor fuerza»[1]. Y aquello que mantiene en vida es eso mismo que es la vida: no precisamente el entendimiento, sino la vida efectiva de la subjetividad absoluta bajo todas sus formas, es decir, el cuerpo y, de forma general, eso que el lenguaje común llama también la vida.

El carácter concreto de la subjetividad absoluta ¿podría ponerse en duda cuando esta comprende dentro de sí, como sus determinaciones más profundas, esas intencionalidades que componen juntas nuestra vida corporal? Y si la subjetividad define el ser del cuerpo, ¿cómo podría ser una ficción, una abstracción del idealismo? ¿Qué hay más denso, más real, que una mirada? ¿Qué es menos ilusorio que un apetito? No hay duda de que los conceptos de subjetividad y cuerpo son solidarios en lo relativo a su interpretación ontológica correcta: ¿de qué serviría, por ejemplo, decir que el cuerpo es subjetivo si nos hacemos una idea falsa de la subjeti-

1. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Madrid 2006, I, 29.

vidad, si la consideramos como un medio de elementos inertes o como un puro «vacío» frente al mundo, si, de forma general, damos de ella una interpretación psicologista o nihilista? Nuestro estudio, por el contrario, debe progresar de tal modo que el análisis del cuerpo, efectuado según las condiciones que le prescribe a priori la estructura de la subjetividad absoluta con la que se identifica el ser originario del cuerpo, pueda ayudarnos a hacernos una idea aún más precisa de esta estructura fundamental. Así, la idea de que la subjetividad no es un medio impersonal y vacío encuentra su confirmación en el hecho de que, dentro del análisis ontológico del cuerpo, tanto el ser del movimiento subjetivo como el ser del sentir fueron determinados como pertenecientes a un individuo concreto. Un poder, como hemos visto, nunca es un poder indeterminado, es siempre el poder de un ego. El análisis del sentir (trátese de actos determinados o de la posibilidad general de sentir, entendida como un fundamento ontológico para los actos de esta clase) nos condujo a una conclusión análoga, puesto que la idea de una síntesis pasiva sensible sin referencia a un ego (o, para hablar de forma más precisa, cuyo ser mismo, en cuanto este ser es el de una revelación originaria en una esfera de inmanencia absoluta, no se identifique con el ser de este ego) se nos mostró como carente de sentido. También la conexión entre la idea de posibilidad ontológica entendida como fundamento y la idea de realidad originaria (es decir, no de la realidad hecha posible por el fundamento, sino de la realidad del fundamento mismo), queda claramente afirmada y precisada por el análisis del cuerpo en el momento que el ser de este cuerpo se interpreta como la realidad de la posibilidad ontológica.

Otra idea, estrechamente ligada a la anterior, no menos decisiva para la comprensión del ser de la subjetividad, y en la que asimismo interviene la teoría del cuerpo subjetivo, es la que se refiere a la posibilidad de un conocimiento absoluto. La idea de tal conocimiento implica que este no se vea reducido a una mera forma, forma a la que se opondría entonces inevitablemente un contenido contingente y ajeno. Es indudable que la subjetividad es siempre una vida en presencia de un ser trascendente; en sí misma,

sin embargo, esta subjetividad no es una forma vacía, tiene ya un contenido que no está constituido por el ser trascendente, sino que es un contenido originario, a saber, el de la experiencia interna trascendental *en cuanto tal.* De este contenido originario, trascendental, podemos decir que es precisamente aquello que constituye la densidad de la vida, una densidad ontológica primera e irreducible, que subsiste incluso cuando esta vida enflaquece en la desesperanza y parece perder toda gravedad. Incluso en este caso, en efecto, la vida es algo distinto de una forma; por sí misma, e independientemente del ser hacia el que se trasciende, tiene en sí misma un contenido. El análisis del movimiento subjetivo y del sentir nos ha situado constantemente en presencia de un contenido de este tipo. Puesto que nuestra experiencia refiere a un contenido trascendente, tal experiencia es receptiva y el conocimiento que adquiere debe ser considerado un conocimiento finito. Pero cuando se trata del contenido originario de nuestra experiencia interna trascendental, el conocimiento que le corresponde, y que no es ya trascendente, es ahora un conocimiento absoluto, pues tiene un contenido del que ella misma, en cierto modo, es el origen. Tal es justamente la vida, un conocimiento absoluto de este tipo, y por ello merece recibir su nombre.

El análisis ontológico del cuerpo contribuyó a aclarar la naturaleza de este conocimiento absoluto, mostrando que nos era dado un conocimiento del cuerpo antes de su aparición en el elemento del ser trascendente, e interpretando tal conocimiento como una revelación originaria dotada de un contenido trascendental propio, irreducible a todo contenido trascendente concebible. Con ello, el análisis del cuerpo nos permitió entender que es realmente posible para el hombre un conocimiento absoluto que comporte, no obstante, tanto un contenido como una forma. La posibilidad de un conocimiento absoluto así entendido se refiere por supuesto al fenómeno mismo de la subjetividad absoluta y, en el caso que nos ocupa, al fenómeno del cuerpo subjetivo trascendental. El obstáculo que se opone al reconocimiento de la estructura ontológica propia de estos dos fenómenos originarios (donde el segundo no es más que un caso particular del primero) y, por consiguiente, a la

admisión de la posibilidad y la existencia de un conocimiento humano absoluto, es el monismo ontológico, es decir, la concepción según la cual lo real sólo puede sernos dado en el elemento del ser trascendente. Esta concepción supone vaciar la subjetividad de toda realidad, o bien, si aún continúa considerando esta subjetividad como una realidad, no puede ya tratarse sino de una realidad que se manifiesta en el único medio del ser que conoce, es decir, en un medio de exterioridad radical; el pensamiento se hunde entonces en el psicologismo. *En lo concerniente a la teoría del cuerpo, el monismo ontológico ha tenido la consecuencia decisiva de impedir constantemente a la reflexión filosófica elevarse hasta la idea del cuerpo subjetivo.* El cuerpo, elemento real en la efectividad del ser, sólo podía pertenecer al medio ontológico del ser en general, había de ser necesariamente algo trascendente. Reducido así a su manifestación objetiva, el cuerpo quedaba mutilado de aquello que constituye su ser esencial, a saber, el cuerpo subjetivo como experiencia interna trascendental del movimiento y del sentir.

Como consecuencia de todo lo dicho, la idea que se tenía de la naturaleza humana debía ser corregida radicalmente. Pues, si es cierto que la realidad se define para nosotros por la conciencia, no puede ya entenderse la relación que esta conciencia mantiene con el cuerpo mientras éste se siga considerando como un elemento del mundo, como una simple determinación ubicada en el ser entre otras determinaciones indiferentes. Desde una perspectiva tal, el fenómeno de la encarnación aparece necesariamente, a ojos de la conciencia, como una paradoja, como una agregación sintética misteriosa efectuada a su ser propio, aunque reducido, bien es verdad, a una pura forma. Se establecía así una oposición entre, por un lado, lo que ya no es sino una pura nada y, por otro lado, una determinación fija, un simple ser-ahí. Sin embargo, la conciencia no es el vacío de la nada y el cuerpo no es un objeto. La subjetividad es real y el cuerpo es subjetivo. El fenómeno de la encarnación significa la realidad de una posibilidad ontológica que no es abstracta, sino que resulta en cambio idéntica al ser mismo del ego. En cuanto al ser del cuerpo, este no es originariamente un simple ser-ahí, ni es tampoco una determinación objetiva cual-

quiera de la que el hombre, en cuanto ser metafísico, podría sólo constatar su finitud, contingencia o absurdidad. Pero llegados aquí, el curso de nuestras reflexiones nos conduce a una nueva serie de observaciones que conciernen más particularmente al problema del cuerpo y su significación específica para la existencia humana.

Se llama contingente al ser que está contenido en un medio universal, en relación al cual se presenta como una determinación particular. La contingencia es una categoría referida a una región ontológica determinada, a saber, la del ser trascendente. Toda cosa que se manifieste en el interior de tal región es contingente porque tiene un horizonte. Ese horizonte que, para la cosa, es como un «plus» que viene del medio en el que está inmersa, significa, para la conciencia, la posibilidad que domina sobre la determinación presente y, al mostrar su particularidad, muestra al mismo tiempo su posible transformación o eventual desaparición. Por ejemplo, la cosa extensa es contingente con relación al espacio: puede ser siempre otra distinta de la que es, tener una forma diferente o ser suprimida. Este carácter contingente no es evidentemente específico de las cosas espaciales: afecta a toda cosa trascendente en general. En cambio, lo que pertenece a la esfera de la subjetividad, por principio, está desprovisto de todo horizonte. La característica ontológica de la subjetividad absoluta es efectivamente la inmanencia trascendental. En virtud de dicha inmanencia, la esfera de la subjetividad se opone de forma radical a la del ser trascendente, en el sentido de que no podemos considerarla como un medio que transgreda las determinaciones que nacen dentro de él. Decir que la intencionalidad trascendental es inmanente significa precisamente decir que no está inmersa en un medio de alguna forma mayor que ella. La inmanencia de una determinación trascendental significa, por el contrario, que la subjetividad se agota en ella, pues esa determinación no pertenece a un mundo, ya que no está rodeada por un elemento que la supere. De modo que la vida en general, en cuanto vida absoluta, no es algo contingente.

Puesto que asimismo se revela en una esfera de inmanencia pura, la vida del cuerpo no escapa a esta regla. Ciertamente la na-

riz, el ojo, los miembros, etc., se nos manifiestan como determinaciones de las que ninguna justificación (funcional, por ejemplo) logra ocultar, a ojos de una mente lúcida, su extraña configuración o su carácter absurdo. Pero ya mostramos, precisamente, que el cuerpo no es un conjunto de determinaciones de este género, determinaciones que fuesen, en cierto modo, contempladas por una mente pura. En su ser originario, nuestro cuerpo resulta ser una estructura compuesta de intencionalidades virtualmente combinables, y esto con arreglo a sus diversos tipos eidéticos, es decir, una totalidad orgánica de determinaciones trascendentales que acontecen en una esfera de inmanencia absoluta. Desde el punto de vista de esta totalidad, el cuerpo fue caracterizado por nosotros como un hábito ontológico, fundamento de todos nuestros hábitos psicológicos. El cuerpo absoluto escapa, pues, por principio a la categoría de la contingencia y, si *el problema de la situación del cuerpo* se nos plantea ineludiblemente, conviene entender no obstante con claridad lo que significa para el cuerpo absoluto el hecho de estar en situación.

Y decimos «para el cuerpo absoluto», dado que el problema de la situación del cuerpo sólo admite ser tomado en consideración con una mínima seriedad porque no concierne, ni en único ni en primer lugar, al cuerpo objetivo, el cual, aparentemente, está situado de la misma manera que cualquier otro objeto. Decir del cuerpo absoluto que está situado, es una proposición que debe manifiestamente entenderse en un sentido muy distinto que cuando se aplica al cuerpo objetivo. El cuerpo objetivo está situado dentro del mundo, es decir, en un medio general que comprende otros objetos, entre los cuales se establecen relaciones de posición en tercera persona. Para el objeto, es decir, para la cosa trascendente, situación es sinónimo de contingencia. Pero, como hemos visto, el cuerpo absoluto no puede estar sometido a la categoría de contingencia. Sólo lo estaría si se convirtiese en algo trascendente. Ahora bien, el hecho de estar situado no puede suponer para el ser originario del cuerpo un cambio en su estatuto ontológico fundamental. Desde el punto de vista ontológico, la idea de tal cambio es un absurdo, pues conllevaría para nuestro cuerpo originario no ya una modificación, sino la aniqui-

lación de su ser. Estar-en-situación significa por supuesto, para el cuerpo absoluto, estar en una cierta relación con el ser trascendente, pero se trata esta vez de una relación trascendental. Decir que nuestro cuerpo está situado, significa decir que se relaciona con el mundo y, dentro del mundo, con esta o aquella determinación del ser trascendente. Mantener con el mundo tal relación no significa en cambio pertenecerle del mismo modo que una cosa pertenece a su elemento. Justo al contrario, nuestro cuerpo sólo puede estar en el mundo a condición de no ser nada del mundo. *Precisamente porque es subjetivo, nuestro cuerpo está situado.* El hecho de estar-en-situación encuentra así su posibilidad en la estructura ontológica del cuerpo originario. Como esta estructura es la de la subjetividad absoluta, podemos estar aquí nuevamente seguros de que, lejos de conducir a un idealismo abstracto que deje flotando, por así decir, al ser humano sin poder dar cuenta de su inserción en el mundo, la filosofía de la subjetividad es en cambio lo que nos permite dar cuenta de tal inserción, es decir, dar un fundamento ontológico al hecho de «estar en situación».

En sentido inverso, la interpretación de la situación del ser humano a partir de la teoría ontológica del cuerpo excluye cualquier representación ingenua o «realista» del estar-en-situación o, si se prefiere, del fenómeno del *hic*. En la situación que le es propia, el cuerpo no abandona su carácter subjetivo, ya que, como hemos visto, es en virtud de ese carácter como le es posible tal situación. Dado que este carácter es una intencionalidad, el cuerpo está orientado de una forma determinada; dado que esta intencionalidad es una experiencia interna trascendental, la orientación del cuerpo absoluto no altera lo más mínimo su estatuto ontológico original. El cuerpo se mantiene «cabe sí» en su relación al mundo o consigo mismo. En este segundo caso, nada cambia respecto a la situación fundamental descrita, pues el cuerpo trascendente hacia el que apunta entonces nuestro cuerpo originario no es este mismo cuerpo originario y absoluto. Cuando el cuerpo se relaciona consigo mismo, su estatuto subjetivo no se ve modificado por ello, se da tan sólo un cambio en el contenido de su experiencia trascendente, muy particular, bien es verdad, pues el objeto parece ser

aquí el cuerpo mismo. A este cuerpo trascendente, sin embargo, no le pertenece la esencia propia de la vida; esta acontece fuera de él, como de forma general acontece fuera del mundo, pues se trata de la vida que es y sigue siendo inmanente.

Es cierto que el análisis del fenómeno de la situación no se agota con las consideraciones precedentes y que se reducen a la afirmación de su carácter subjetivo. El estar-en-situación concierne también, al parecer, a nuestro cuerpo trascendente objetivo. Es en este sentido como muchas veces decimos de nuestro cuerpo que está «aquí», en el salón, en el jardín, etc. Pero, a pesar de las apariencias, la situación de nuestro cuerpo objetivo no constituye un fenómeno autónomo del que se pudiera dar cuenta fácilmente, asimilando esa situación a la de cualquier otro objeto inmerso en el medio trascendente del mundo. Nuestro cuerpo objetivo no es un objeto cualquiera: su situación, como todas sus propiedades ontológicas, presenta un carácter propio que toma en realidad de la situación del cuerpo absoluto. Pues incluso en nuestra representación, nuestro cuerpo no se presenta como un puro ser-ahí, colocado en una simple relación de yuxtaposición con las demás cosas trascendentes que lo rodean: la habitación, la silla, etc. Tan lejos se encuentra de mantener una relación tal de yuxtaposición con cosas de este tipo que, de hecho, él *utiliza* la silla, *va* al armario, *echa* la llave, *sale* del cuarto y, para ello, *abre* la puerta. Pero si bien resulta evidente que por medio de determinaciones de este tipo (como «abrir», «echar», «ir a», «salir», etc.) se define la situación de nuestro cuerpo objetivo, no resulta menos evidente que tales determinaciones no pertenecen originariamente al medio del ser trascendente, a partir del cual, sin embargo, se pretende definir la situación de nuestro cuerpo-objeto: son determinaciones que provienen de una esfera absolutamente distinta de la existencia, pues corresponden a las diferentes intencionalidades en las que se expresa la vida absoluta de nuestro cuerpo subjetivo.

La labor de un análisis fenomenológico riguroso de la situación del cuerpo trascendente objetivo, por tanto, sería la de distinguir, entre las características constitutivas de esta situación, aquellas que se refieren al medio general del ser trascendente y nos

remiten a su contenido, según relaciones en tercera persona expresadas mediante preposiciones y locuciones como «al lado de», «encima», «a tal distancia», etc., y aquellas otras que, presentes igualmente en la representación, no pueden ser para nosotros lo que son sino en virtud de un préstamo recibido de otra región del ser, a saber, de la esfera intencional del cuerpo subjetivo. Entre estas últimas características colocaremos, pues, aquellas por las que mi cuerpo objetivo me es dado como un objeto que va hacia otro objeto, que gira el picaporte, etc. No es difícil ver que son estas últimas las características que merecen ser consideradas como esenciales, puesto que pertenecen exclusivamente a ese objeto bien determinado que es nuestro cuerpo trascendente objetivo, mientras que las primeras definen a cualquier objeto del mundo en general.

Un análisis más profundo mostraría además como las características que pueden concernir en principio a cualquier objeto (el libro puede estar «al lado» del tintero así como de mi mano) sufren en realidad una modificación de valor radical cuando califican mi cuerpo objetivo. Decir que mi mano está al lado del tintero, significa decir que puede apoderarse de él en cualquier momento; su relación con el tintero le resulta en cierto modo interior, mientras que la relación del libro con el mismo tintero le resulta exterior y, por así decir, indiferente. Sucede que, como ya explicamos, nuestro cuerpo trascendente objetivo es un objeto mágico que no está jamás situado de una forma estática, como una piedra en la base de un muro. Todas las determinaciones relativas a su situación se reducen, en definitiva, a ese grupo de características en virtud de las cuales este cuerpo objetivo se sitúa efectivamente en el mundo no como un ser-ahí inerte, sino como un objeto en movimiento, secretamente habitado por un sujeto. Pero ya vimos como estas características esenciales referentes al estar-en-situación de nuestro cuerpo objeto, y no al del objeto en general, deben ser entendidas como fundadas y no como originarias. Nuestro cuerpo objetivo, en efecto, las toma del cuerpo absoluto, del cual representa su objetivación en el medio general del ser trascendente. Si somos capaces de decir que, en nuestra representación, nuestro cuerpo-objeto se relaciona con las cosas circundantes de diferentes formas

(dirigiéndose hacia ellas, apartándose de ellas, etc.), es porque tenemos un cuerpo absoluto en el que estas diversas intencionalidades acontecen de un modo originario, antes de ser representadas por medio de nuestro cuerpo trascendente objetivo.

Resulta entonces que la relación entre la situación de nuestro cuerpo trascendente objetivo y la situación de nuestro cuerpo absoluto es estrictamente paralela a la relación que une, de un modo general, el cuerpo trascendente objetivo del ego y su cuerpo absoluto (relación anteriormente estudiada). De manera que estamos ahora en condiciones de formular esta observación esencial: *no porque nuestro cuerpo sea también un cuerpo trascendente, un cuerpo tal como lo entendía la filosofía antes del descubrimiento del cuerpo subjetivo, se sigue que el ser del hombre es un ser situado; muy al contrario, nuestro cuerpo trascendente objetivo sólo puede estar situado en un sentido bien determinado que le es propio, porque nuestro cuerpo absoluto está ya situado desde un primer momento, en cuanto subjetividad en relación trascendental con el mundo.* Es así como el análisis ontológico destruye las representaciones ingenuas que dominan la tradición filosófica y según las cuales el ser metafísico del hombre, entendido como una pura conciencia y como una subjetividad abstracta, sólo estaría situado, determinado, incluso individualizado[2], gracias a su relación –por otro lado misteriosa, como indican los mitos relativos a la «caída» del alma en el cuerpo– con un cuerpo objetivo. Lejos de que la característica de estar-en-situación se comunique de algún modo desde el cuerpo-objeto al cuerpo absoluto, es de hecho en sentido opuesto como esta «comunicación» se produce.

Es importante, pues, no interpretar el estar-en-situación del cuerpo absoluto a partir de la situación de nuestro cuerpo objetivo ni, con mayor razón, de la de los objetos ordinarios que habitan el mundo. La naturaleza del cuerpo originario no se parece en nada a la de la cosa trascendente, cuyo estatuto eidético prescribe que se nos dé necesariamente en una multiplicidad de aspectos indefinidamente variables. Ya aquí, la manera en que se

2. Sobre esto, cf. *supra*, cap. 3, § 3.

nos da nuestro cuerpo trascendente objetivo no puede reducirse por completo a la que caracteriza la cosa trascendente en general. Escapa en que no somos libres de adoptar respecto a nuestro propio cuerpo la perspectiva que deseemos. Y esta no es, ni mucho menos, la única diferencia que existe entre el modo de aparición de nuestro cuerpo y el de una cosa trascendente cualquiera. La psicología clásica no podía siquiera asumir esta cuestión porque, en su indigencia, su análisis del cuerpo se limitaba a la toma en consideración del cuerpo trascendente objetivo. Pero ni el cuerpo absoluto, *ni el cuerpo orgánico* presentan un estatuto ontológico que nos autorice a caracterizarlos respecto a la cosa trascendente mediante una simple limitación en la libre variación de nuestras perspectivas. Esto es evidente para el cuerpo absoluto que no presenta «aspecto» alguno, pues no es algo trascendente ni nos separa de él ningún tipo de distancia fenomenológica. En cuanto al cuerpo orgánico, hemos de formular esta proposición paradójica aunque fenomenológicamente evidente: el ser trascendente del cuerpo orgánico no se nos da ni en una multiplicidad de aspectos indefinidamente variables, ni a través de uno o varios aspectos determinados, esto es, privado de la libre variación de nuestras perspectivas. Aunque su estatuto fenomenológico sea radicalmente diferente del de nuestro cuerpo originario, este cuerpo orgánico se nos da no obstante en una especie de conocimiento absoluto. Dado que es el correlato estricto *no representado* de las intencionalidades de nuestro cuerpo absoluto, está siempre presente íntegramente ante nosotros y lo poseemos en un saber que excluye toda limitación y toda posibilidad de error. Si está situado en referencia a nuestro cuerpo absoluto, tal situación debe ser en cierto modo una situación absoluta; la idea de un cambio cualquiera que sobreviniese al cuerpo orgánico y alterase el estado de disponibilidad inmediata en que se encuentra respecto a las intencionalidades de nuestro cuerpo absoluto es por principio inadmisible.

La elucidación sistemática de las características que acaban de ser enumeradas, así como la de su necesidad eidética, nos conduciría a una teoría del cuerpo orgánico que tan sólo ha podido ser

esbozada dentro del presente trabajo[3]. Cuando menos, se ha logrado aquí descartar todo equívoco en lo concerniente al ser originario del cuerpo absoluto, que no es cierta cosa trascendente, sino aquello con respecto a lo cual toda cosa trascendente se perfila en una serie de aspectos determinados. Puesto que esta determinación de los aspectos que nos presentan las cosas se realiza a partir del cuerpo absoluto, este debe ser considerado por nosotros no tanto como algo situado, sino más bien como aquello que sitúa originariamente, como aquello que sitúa toda cosa en relación con nosotros. Nuestro cuerpo originario es un centro absoluto, y por consiguiente, lejos de que pueda ser libremente sometido a la categoría general de situación, está ya ciertamente en situación, y en un sentido muy particular según el cual debe ser designado en última instancia como el fundamento ontológico de toda situación posible[4].

Que el cuerpo orgánico no esté situado, en el sentido de no ser algo trascendente, conduce a rechazar gran número de tesis existenciales relativas al problema del cuerpo y a la pretendida toma de posición de la existencia respecto a él. En esa toma de posición, la

3. Conviene al menos resaltar un punto sobre el que ya insistimos anteriormente: el esquema de nuestro cuerpo –entendiendo por tal nuestro cuerpo orgánico– es un esquema completo, total, y no una representación fragmentaria. Precisamente por no ser una representación, ofrece este carácter de completitud y el conocimiento que tenemos de él pudimos decir que es, en cierta manera, un conocimiento absoluto. Puede advertirse, por otro lado, hasta qué punto la filosofía del cuerpo absoluto y del cuerpo orgánico se distancia del idealismo que lo reduce todo a representaciones. El fenómeno originario de nuestro cuerpo no es una representación; lo mismo puede decirse de la relación fundamental que une el cuerpo absoluto con el cuerpo orgánico.

4. Nuestro cuerpo originario sólo funda en realidad la situación de las determinaciones intramundanas, de utensilios y cosas. Como esa situación remite a la situación del cuerpo originario y se define en referencia a él, el problema de la situación de este cuerpo originario que constituye el centro absoluto de todas nuestras perspectivas no queda resuelto en las consideraciones precedentes, sino que se plantea con redoblada urgencia. Lo que sitúa al cuerpo originario mismo es la subjetividad, *entendida no como relación trascendental del ser-en-el-mundo, sino en su estructura interna, como inmanencia.* Acerca de la interpretación ontológica de la estructura interna de la inmanencia como fundamento último de toda situación posible en general, cf. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, § 41-44, Paris 1963.

existencia se vería obligada a «asumir» su cuerpo, ya sea de una u otra forma. Se necesitarían unas descripciones existenciales minuciosas para poder dar cuenta de las diferentes formas en que la existencia se relaciona con su cuerpo, lo acepta, lo rechaza, etc. Pero está claro que la presuposición situada a la base de estas descripciones es que nuestro cuerpo es considerado como algo trascendente. Semejante presuposición, como podemos ver, no hace sino retomar las concepciones no elucidadas de la filosofía tradicional, así como las del sentido común según las cuales nuestro cuerpo no sería otra cosa que un objeto (cualesquiera que fuesen, por otro lado, las características peculiares que tratásemos de reconocer en él para distinguirlo de los demás objetos del mundo). Ciertamente existen intencionalidades en las que apuntamos hacia nuestro propio cuerpo; pero, a pesar de la complejidad de este fenómeno, es evidente que el ser originario del cuerpo debe buscarse en esas mismas intencionalidades que apuntan hacia, contra, etc., y no en el cuerpo trascendente hacia el que apuntan, pues este último nunca pasa de ser un cuerpo fundado, es decir, como ya vimos, constituido sobre el fundamento de nuestro cuerpo absoluto.

A la afirmación «yo tengo un cuerpo» conviene, pues, oponerle esta otra afirmación más originaria: «yo soy mi cuerpo». Incluso un enunciado así corre el riesgo de resultar ambiguo si frente al rigor del análisis ontológico se prefieren las sutilezas y los verbalismos de una filosofía de la ambigüedad. «Yo soy mi cuerpo» no significa «yo soy mi cuerpo y a la vez no lo soy», «yo he de serlo en el modo en que no lo sea », etc., proposiciones todas que en realidad se fundan sobre la presuposición que acabamos de denunciar y según la cual el cuerpo surge originariamente en la trascendencia como un término respecto al que entonces, y sólo entonces, podemos comportarnos de varios modos. «Yo soy mi cuerpo» significa más exactamente: el ser originario de mi cuerpo es una experiencia interna trascendental y, por tanto, la vida de este cuerpo es un modo de la vida absoluta del ego. «Yo tengo un cuerpo» significa: un cuerpo trascendente también se me aparece y se me da como sometido, en una relación de dependencia, al cuerpo absoluto que, como ha mostrado la teoría de la constitución del cuer-

po propio, funda tanto este cuerpo objetivo como la relación de posesión que lo une al ego.

Las observaciones precedentes deberían servir de introducción para una nueva filosofía de la vida. Hemos visto como el concepto de vida puede designar o bien el objeto de una ciencia determinada, a saber, la biología, y se trata entonces de un concepto científico, o bien el objeto de una percepción, objeto que porta una cierta serie de características fenomenológicas que lo hacen aparecer a nuestros ojos como un ser vivo. No obstante, cuando se refiere concretamente al ser humano, el concepto de vida sólo adquiere su sentido originario si designa para nosotros una vida en primera persona, esto es, la vida absoluta del ego. Dicha vida no se nos manifiesta ya por medio de determinadas características que afecten a un elemento del ser trascendente, sino que se revela en una esfera de inmanencia radical de forma que no es para nosotros sino la vida misma de nuestro cuerpo originario. Si tal es, en su naturaleza ontológica propia, esa vida que denominamos la nuestra, es evidente que la oposición dada como fundamental por tantas filosofías y, de modo general, por la tradición, entre la vida y la conciencia, o la autoconciencia, debe ser reexaminada.

Tal oposición recibe una significación decisiva en Hegel, para quien representa un momento de la oposición fundamental que existe entre la positividad del ser y la negatividad del espíritu. Es obvio que la vida es ya en sí misma, en un cierto sentido, el espíritu negativo, es decir, el concepto; así, en el sentido de proceso que no puede ser localizado y que está presente en las diferentes partes del organismo, se opone a la imagen que nos describe la anatomía y que nunca pasa de ser el lado abstracto y muerto de la existencia. No obstante, el verdadero concepto no es la vida, sino la autoconciencia. En esta, el concepto manifiesta plenamente su negatividad profunda, auténtica, su disparidad con relación a la vida que es entonces designada como una «posición natural», como la positividad del ser vital. La negación de la vida como positividad es, por tanto, la mediación esencial para efectuar la posición del yo. Este yo, en cuanto concepto auténtico, no es ya la vida sino su contrario. Aunque la vida era, en cuanto «independencia

subsistente»[5] y en cuanto expansión positiva, el modo inmediato en que se manifestaba en un primer momento la autoconciencia, resulta finalmente que la autoconciencia *no es* la vida. Por ello, para poder experimentar su ser propio, para que se la pueda reconocer en su verdad, la conciencia debe mostrar que no se identifica con esa vida que es un elemento dentro del ser, que está dispuesta a sacrificarla y afrontar la muerte. Los dos elementos que se oponen en la lucha de las conciencias no son dos o más conciencias particulares, sino más bien, dentro de cada conciencia, la positividad de la vida y la pura negatividad como realización auténtica del concepto. La oposición fundamental sigue siendo la de la conciencia y el ente vivo. La vida, en la filosofía hegeliana, es entendida, pues, como un objeto que la conciencia niega y supera para conquistarse como autoconciencia y como yo auténtico.

Decir que la vida es un elemento que deba ser trascendido, equivale a decir que la vida es algo trascendente, exterior a la naturaleza profunda de la subjetividad, a la pura negatividad del espíritu. Desde tal perspectiva, la existencia se califica según la forma en que trascienda esa vida, es decir, conforme a la manera en que se relacione con ella, la niegue, la asuma, etc. Estamos muy cerca de tesis contemporáneas previamente criticadas. Si somos fieles al contenido de la teoría ontológica del cuerpo y concebimos la vida de éste como una vida radicalmente inmanente, podemos entender el que quede descartada a priori, por su propio estatuto eidético, la posibilidad de que la vida pueda ser jamás trascendida. De este modo, la vida humana se convierte en algo grave que ningún espíritu puro podrá permitirse el lujo de contemplar desde lo alto. La subjetividad no es ese espíritu puro, encerrado en su propia nada e incapaz de descender a la determinación de la vida, sino que es esa vida misma. La subjetividad es la vida: he ahí la gravedad de la existencia. Esta existencia no es la pura negatividad del concepto, o sea, una forma abstracta y vacía, incapaz de igualarse a cualquier otra cosa y condenada, por tanto, a dejar fuera de sí aquello que constituye la efectividad del ser.

5. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, I, 160.

En cuanto ella misma es la vida, la subjetividad no sólo carece evidentemente del poder de igualarse al ser trascendente, sino que la mera idea de tal igualdad es, desde el punto de vista ontológico, un absurdo. La igualdad verdadera ya la posee la vida, puesto que es una vida en una esfera de inmanencia absoluta. En dicha esfera, en efecto, la subjetividad se revela originariamente a sí, posee un contenido que no tiene nada de trascendente, sino que es su ser efectivo y real. Resulta de todo punto irrelevante, para que la subjetividad experimente este ser, el que sea reconocida o negada una vida de la que no puede distinguirse. Como la vida es igual a sí misma, la subjetividad es una igualdad consigo misma, una igualdad que, lejos de poder ser destruida, está prescrita por razones de orden eidético.

Observaciones análogas cabrían para el problema de la acción. Las dificultades con las que generalmente se tropieza aquí provienen de que nunca se elucida el horizonte dentro del que se debate el problema. Si se reflexiona seriamente sobre los presupuestos constitutivos de dicho horizonte, se podrá advertir que estos se reducen en lo esencial a dos esquemas generales que dominan las interpretaciones e incluso las descripciones tradicionales de nuestra vida práctica. El primer esquema, el de las filosofías intelectualistas, consiste en pensar tal vida práctica a la luz de los conceptos de «medio» y de «fin». Desde esta perspectiva, en el momento de la acción, medios y fines se convierten en el tema de ciertos pensamientos cuya complejidad es paralela a la de sus objetos y que reflejan, por ejemplo, la sucesión y la jerarquía de los procedimientos que conviene emplear ante unas situaciones concretas de suyo infinitamente complejas. La acción racional implicaría un conocimiento perfecto de todos estos términos. O sea, que no existe para el hombre acción perfectamente racional. Los datos que deberían tenerse en cuenta para decidir la acción oportuna con cierto rigor se extienden *ad infinitum*. En la mayoría de los casos, además, no podemos esperar a que concluya el examen de la situación y los medios que debemos aplicar para afrontarla. La *urgencia* impide que se logre una elucidación sistemática y definitiva de una situación concreta, elucidación igualmente imposible por principio, dado que

tal situación cambia sin cesar y, para colmo, muchas veces no tenemos sino un conocimiento rudimentario de los medios que aplicamos, por ejemplo en el caso del cuerpo, cuyo mecanismo (como suele decirse) se nos escapa. Por eso afirma Jaspers que la acción humana es imposible sin una «fuerza de resolución» que venga a suplir la finitud de nuestro conocimiento que, frente a la vida práctica y sus tareas, es incapaz de alcanzar la certeza de una evidencia imperativa e indubitable. Elogia a Descartes, en consecuencia, por haber insistido sobre el carácter siempre provisorio de la moral, es decir, por haberse percatado del desajuste inevitable que existe entre nuestra acción y nuestro conocimiento.

La teoría ontológica del cuerpo subjetivo nos permite ahora entender que estas diferentes concepciones carecen en realidad de todo fundamento filosófico. Ya vimos, en efecto, que en la acción, y para empezar en la acción corporal, los medios no son el objeto de un conocimiento intelectual, y que el fin mismo nunca es algo representado, sino el término trascendente hacia el que el movimiento subjetivo (y no una intencionalidad teórica) se trasciende de forma inmediata. Se sigue pues, como igualmente vimos, que el conocimiento que surge de este fenómeno originario constituido por la relación trascendental del ser de nuestro cuerpo absoluto (como movimiento) con el término hacia el que la acción se trasciende, no es en modo alguno un conocimiento imperfecto, sino un conocimiento absoluto, cuya posibilidad reposa sobre el estatuto ontológico de tal cuerpo originario en cuanto es un cuerpo subjetivo, es decir, un *saber absoluto*. No existe desajuste entre nuestro saber y nuestra acción, pues esa acción misma es ya, en su propia esencia, un saber. La afirmación de una inadecuación entre nuestro conocimiento y nuestra acción –desmentida, por otro lado, en la experiencia cotidiana de nuestros gestos más sencillos (lavarse, realizar una tarea manual, practicar un deporte, conducir un coche, etc.)[6]– proviene de la insuficiencia del concepto de conoci-

6. Se dirá que es el hábito lo que ha hecho desaparecer la sucesión y la conexión de las representaciones necesarias para la acción, convirtiéndolas en inconscientes. Es obvio, no obstante, que las teorías referentes al hábito y al inconsciente a las que aquí se apela, implican como presupuesto la teoría intelectualista de la

miento con el que contamos y que lo reduce al mero conocimiento teórico o representativo. A la tesis que postula la finitud de nuestro conocimiento en la acción, se halla vinculada ineludiblemente la afirmación del carácter irracional de tal acción, puesto que, según lo dicho, es una acción que sobrepasa nuestro saber. Se aclara así el verdadero origen de las concepciones filosóficas contemporáneas que subrayan una «resolución» propia del ser humano en cuanto este se lanza a la acción fiel a un «compromiso» cuyo riesgo «asume». Lejos de conducir a una verdadera renovación de la ética y de sus nociones fundamentales, esta temática romántica debe ser considerada en estrecha relación con los presupuestos de la filosofía clásica e intelectualista, tal como atestigua, por ejemplo, la admiración de Jaspers por la moral de Descartes.

La interpretación tradicional de la acción, sin embargo, no sólo apela a las ideas de medio y fin, sino que emplea asimismo un concepto no menos importante, el de intención. Aparece aquí el segundo esquema general de interpretación anteriormente aludido. *Este esquema prescribe que la acción es la realización de una intención, entendiéndose esa realización como una objetivación.* Semejante interpretación de la acción, cuyo origen se remonta a las concepciones helénicas relativas a la creación –y concebida ésta a partir del modelo exclusivo de la creación artística, donde una cierta imagen subjetiva preside como ideal rector la elaboración de la obra concreta correspondiente–, implica una cierta serie de presupuestos cuya refutación ontológica nos exigiría ahora un trabajo ímprobo si la teoría ontológica del cuerpo no se hubiese ya en cierto modo ocupado de ello. Esos presupuestos son los siguientes: 1º) la intención es un estado subjetivo que, como tal, deja fuera de sí aquello que constituye el ser efectivo de la presencia real; 2º) la realización de la intención implica, pues, el paso de dicha intención al único elemento donde el ser real puede estar efectiva-

acción, cuyos absurdos tratan de atenuar, por lo que no deberían emplearse para fundamentarla. El fenómeno de la acción puede ciertamente venir acompañado de diferentes representaciones (como las de los medios y el fin), que deben ser objeto de una descripción fenomenológica propia, pero que no deben confundirse con el fenómeno originario de la acción.

mente presente, es decir, a la objetividad. En esa realización de la intención consiste precisamente la acción. A este esquema general obedece en particular la dialéctica hegeliana de la acción que, lejos de cuestionar las concepciones tradicionales, no hace sino reafirmarlas presentándolas de una forma sistemática. Justamente porque, en el hegelianismo, la subjetividad se concibe como carente en sí misma de toda realidad, la acción le es entonces impuesta como tarea para transformar su puro pensamiento en ser y hacer de sí misma una cosa. La subjetividad que no asuma dicha tarea, es decir, que no se aliene en el elemento del ser confiándose para ello a la diferencia absoluta, no será sino la subjetividad irreal del idealismo subjetivo, el «alma bella», por ejemplo. No actuar, significa para ella no reconocer el valor de la realidad (es decir, de la naturaleza objetiva), significa sustraerse a esa realidad negándose a alienarse en ella. La acción es justamente una alienación de este tipo. Lo cual quiere decir que es necesariamente finita, pues cuando el Yo que acomete la prueba del ser se reencuentre en forma de un elemento determinado en el medio general de la efectividad, se percibirá entonces a sí mismo como una determinación finita y contingente a la que el espíritu, en cuanto negatividad absoluta, no podrá evidentemente igualarse. De ahí la necesidad de ulteriores dialécticas, en las cuales el Yo trata de superar su alienación y de recobrar su igualdad consigo mismo.

Es obvio que la concepción hegeliana se apoya sobre los presupuestos que ya hemos denunciado, sobre la idea de que la acción debe ser entendida esencialmente como una objetivación, como un paso y una transformación de la subjetividad –en sí misma carente de realidad– al único elemento donde la realidad subsiste, es decir, al elemento del ser trascendente. Ahora bien, ¿qué puede significar, desde el punto de vista ontológico, esta transformación, este paso? Estamos aquí ante un absurdo ontológico radical sobre el que reposa todo el edificio hegeliano. Expresiones tales como «el sujeto se objetiva», «el yo se objetiva», son particularmente impropias; podrían querer decir a lo sumo que *la representación, pero no el ser* del ego o de la subjetividad, se nos manifiesta en el medio de la trascendencia. Pues lo que es subjetivo no

puede precisamente manifestarse en ese medio trascendente: es una prescripción eidética de su estructura ontológica el que sólo pueda revelarse originariamente en una esfera de inmanencia absoluta. Objetivarse, para el ego, sólo puede por tanto significar representarse a sí mismo. Pero precisamente *obtener de sí mismo esa representación no es actuar; sería más bien vivir una vida contemplativa*. En definitiva, Hegel fracasa a la hora de dar cuenta de la acción humana, y ello porque, en su apresuramiento por descubrir el sentido de las múltiples experiencias y actividades en las que se realiza la historia de los hombres, ha desatendido lo esencial, a saber, la elucidación filosófica del estatuto ontológico de la acción misma.

Precisamente por esta elucidación conviene comenzar, si no queremos caer en los esquemas de interpretación ya denunciados. Proseguir la elucidación ontológica del fenómeno de la acción nos obliga a reconocer: 1°) que la subjetividad no tiene necesidad de objetivarse para ser real, pues, por un lado, es ya en sí misma una realidad absoluta y no una abstracción o un simple deseo de ser, y, por otro lado, porque objetivarse le resulta por principio imposible; 2°) que, precisamente porque la idea de una objetivación de la subjetividad queda descartada por razones eidéticas, la acción no puede ser entendida como una objetivación tal. El análisis fenomenológico de la acción manifiesta además con toda evidencia lo que esta acción es: *una esencia subjetiva*. La acción ciertamente no se confunde con la intención; se distingue de ella en cuanto implica la intervención del cuerpo. Pero ese cuerpo actuante no es ni el cuerpo representado, ni el cuerpo orgánico, sino el cuerpo absoluto y, por tanto, la acción es una modalidad de la vida de la subjetividad absoluta. Aunque ella no sea la intención misma, esta acción es siempre intencional. En el proceso de la acción existen unas intencionalidades que se unifican de forma sintética, mientras correlativamente se organizan unas unidades intencionales cuyo encadenamiento es el de las modificaciones que vienen a afectar al ser trascendente. Durante todo este proceso, la acción sigue siendo intencional, es decir, permanece «cabe sí» en una esfera de inmanencia, sin «salir» nunca de sí misma para manifestarse de al-

gún modo «en persona» en el mundo, pues, repetimos una vez más, no es una vida que se represente a sí, sino una vida que actúa. Y, al final del proceso, esta acción permanece en el medio que le es propio, en forma de una última intencionalidad unida sistemáticamente a todas las precedentes y cuyo conjunto constituye el fenómeno que denominamos una acción determinada –teniendo presente, obviamente, que el conjunto del fenómeno se refiere a la esencia de la vida activa y no a la de la vida teórica, es decir, debe ser entendido a partir de la relación trascendental entre el *movimiento* subjetivo y el término *no representado* hacia el que la acción se trasciende inmediatamente en ese movimiento–.

No podemos, sin embargo, llegar a reconocer el estatuto ontológico propio de la acción, a menos que dispongamos de una interpretación ontológica paralela del ser originario del cuerpo absoluto. Pues si el cuerpo se considera tan sólo como un objeto del mundo, la acción que adviene por su mediación pertenece a su vez a ese mundo: esa acción, a ojos de una subjetividad reducida a una pura intención que «se deja fuera» el ser efectivo, no es ahora sino un proceso en tercera persona. No hace falta insistir en el estrecho vínculo que une la dialéctica hegeliana de la acción con la concepción cartesiana previamente criticada, según la cual el elemento subjetivo representa en el fenómeno global de la acción un mero deseo, cuya realización exige la intervención (por otro lado misteriosa) del cuerpo extenso y de los movimientos materiales de los que este es sede. La teoría del cuerpo subjetivo, por el contrario, nos permite elevarnos hasta una filosofía de la acción en primera persona, es decir, de hecho, hasta una filosofía de la actividad *humana*. La acción no sería verdaderamente la de un ego si el papel de este ego se limitara a la mera formulación de un deseo que vendría respondido por ciertos procesos impersonales como de forma milagrosa. La acción no es magia, sino, como nos muestra Maine de Biran, el esfuerzo, la tensión subjetiva, la lucha contra el elemento trascendente. La simple toma de conciencia filosófica de la necesidad de dar cuenta de la distinción, fenomenológicamente evidente, que interviene en nuestra vida psicológica entre el simple deseo de la acción y la acción efectiva que realizamos en el esfuer-

zo, basta para rechazar todas las concepciones tradicionales relativas al problema de la acción, entre las que las teorías cartesiana y hegeliana citadas son sólo dos ejemplos entre tantos.

El rechazo de estas tesis especulativas tiene consecuencias importantes relativas a las concepciones morales vinculadas al problema. En particular, la crítica de una moral de la intención no deberá ya confundirse con una crítica general de la filosofía de la subjetividad, ni menos aún servir como pretexto para la misma. *Es, justo al contrario, a partir de la filosofía de la subjetividad, y sólo de ella, de donde puede provenir una crítica válida de la moral de la intención.* En cualquier otra filosofía, en efecto, la intención es el único elemento subjetivo de la acción; lo que constituye el ser esencial de esta acción sólo puede ser ya un elemento representado (objetivo) que deja de ser concebido dentro de la esfera inmanente de la vida, esfera a la que sí pertenece en cambio la esencia moral. De esta forma, el análisis moral únicamente encuentra en la acción como elemento propiamente humano (es decir, subjetivo), como elemento moral, la intención, a la cual, por eso mismo, está obligado a atenerse, aun cuando presienta que está dejando escapar lo esencial. Eso esencial, es decir, la acción misma, es concebida por la filosofía de la subjetividad como lo que es, como una intencionalidad, como un elemento subjetivo que depende subsiguientemente de las categorías de la moral, mientras que la acción considerada como un proceso objetivo en tercera persona no puede pasar de tener la inocencia de una piedra. La filosofía de la subjetividad, y sólo ella, puede someter al juicio de la ética el elemento mismo de la acción; el análisis ontológico del cuerpo subjetivo, y sólo él, puede dar sentido a esta pasmosa afirmación: *los cuerpos serán juzgados*[7].

La determinación del ser originario de nuestro cuerpo como subjetividad pura, la elucidación del carácter absoluto del conocimiento referido a ese cuerpo originario –en cuanto no es el conocimiento receptivo de un ser trascendente, sino una revelación en

7. Cf. A. Rimbaud, *Une saison en enfer, Adieu*, en *Oeuvres*, Paris 1949, 236 (versión cast.: *Una temporada en el infierno. Iluminaciones*, Pozuelo de Alarcón 1998).

una esfera de inmanencia radical–, la idea de un contenido absoluto y no contingente propio de tal conocimiento, la interpretación ontológica del estar-en-situación del cuerpo –interpretación que nos presenta a éste como un centro absoluto y como el fundamento de la categoría de situación, en cuanto se aplica a los elementos trascendentes–, el rechazo de todas las tesis que se apoyan sobre la presuposición implícita de la trascendencia del ser originario de nuestro cuerpo y, correlativamente, la introducción de una nueva filosofía de la vida entendida como vida absoluta –y no como una determinación susceptible de ser negada o trascendida–, la introducción asimismo de una nueva filosofía de la acción correctamente interpretada –no como objetivación y paso al medio de la diferencia, sino como una esencia subjetiva que lleva en sí su propio saber–: todos estos elementos aquí citados que pertenecen al análisis ontológico del cuerpo, o que se derivan inmediatamente de él, conducen unánimemente a la negación del vínculo que encontramos tantas veces establecido entre el fenómeno de la encarnación y, por otro lado, la finitud, la contingencia e incluso el absurdo, como características inherentes a la realidad humana en cuanto sometida a ese fenómeno de la encarnación.

El reconocimiento de un vínculo entre nuestra corporeidad y nuestra finitud no es privilegio de la reflexión contemporánea; más bien, preside la idea general del hombre y de la naturaleza humana expresada por una tradición que predomina al menos en el pensamiento occidental. Dicha idea es que el hombre debe ser considerado como un ser doble, como una síntesis de dos términos opuestos: el cuerpo y el espíritu. La relación que mantienen entre sí estos dos elementos heterogéneos no puede dejar de ser una relación paradójica. Para el espíritu puro, la encarnación se manifiesta como un fenómeno contingente que marca la realidad humana con una impronta de finitud insuperable. Como reacción a ciertas formas de pensamiento religioso, se dan tendencias humanistas o incluso naturalistas que se esfuerzan por rehabilitar el cuerpo; a sus ojos, no obstante, este cuerpo sigue siendo eso mismo que parece ser para las creencias a las que se oponen: un elemento inferior que se pretende rehabilitar, dado que en realidad

nunca ha dejado de ser considerado como tal. Aquel que dice «mens sana in corpore sano», continúa pensando ambos elementos desde la idea de una heterogeneidad radical; la apreciación de orden axiológico que formula puede separarse de la apreciación religiosa correlativa, pero reposa de hecho sobre el mismo fundamento. Ese fundamento es la idea de la dualidad de la naturaleza humana, idea que no sólo domina toda la tradición filosófica occidental, sino que impregna también las concepciones populares y puede, en este sentido, ser considerada como uno de los lugares comunes del mundo cultural al que pertenecemos.

En cuanto a las concepciones religiosas que aparecen en este mundo cultural y a cuya elaboración han contribuido poderosamente, estas parecen dar a la idea de dualidad una significación prácticamente infinita. La concepción de una relación entre la finitud humana y el fenómeno de la encarnación que es a primera vista su fundamento, ¿no se expresa en el cristianismo, de una forma general, mediante la idea de que el pecado es esencialmente el pecado de la carne? En muchos sentidos, el combate espiritual parece reducirse, a ojos de la tradición cristiana, a una lucha entre la carne y el espíritu. El cuerpo se concibe como «lastre del alma», como un peso del que debe deshacerse si quiere romper con la finitud y el pecado, a fin de participar de la vida divina que es una vida del espíritu. La idea de finitud está tan profundamente ligada a la del cuerpo que muchos ejercicios espirituales tienen por objetivo dominarlo, bien de manera directa, como en el ascetismo y las múltiples prácticas inspiradas en él (ayuno, abstinencia, etc.), o bien de manera indirecta, en una actitud de desafío ante la vida y el mundo sensibles en general. La unidad del mundo cultural de Occidente sale a la luz aquí en el paralelismo, muchas veces riguroso, entre estas concepciones religiosas y ciertos temas pertenecientes a la tradición filosófica y que prescriben a la conciencia, como condición necesaria para su progreso, una especie de ascesis frente al mundo sensible y al mundo imaginativo, concebidos ambos mundos precisamente desde la idea de su conexión ontológica rigurosa con el fenómeno de la encarnación. Este sería el caso, por ejemplo, de los filósofos cartesianos. Di-

cho de un modo general, la idea de la «naturaleza» humana, tal como se desprende de la concepción dualista, conforma, junto con todos sus problemas asociados, uno de los temas dominantes de la tradición helénico-cristiana y es uno de los elementos permanentes de su *Weltanschauung*.

Debe entonces plantearse la siguiente cuestión: la teoría ontológica del cuerpo ¿implica, en su libre desarrollo, el rechazo de todo lo que nos enseña la tradición respecto al fenómeno de la encarnación de la realidad humana?, ¿pretende privar de todo fundamento ontológico real a nuestra experiencia de la finitud?, ¿no es esta última, precisamente, una experiencia, la experiencia irrefutable y única a partir de la cual la condición humana puede ser interpretada de forma correcta y recibir un estatuto que sea verdaderamente el suyo? Todo eso que hace de esta condición lo que es, la angustia ante la finitud, el vértigo de la carne, la insatisfacción radical presente en todas nuestras experiencias y, más particularmente, las que tienen relación con nuestra vida corporal y sensible, todo ello ¿podría ser ahora negado sin más? En efecto, la ontología no puede recibir la calificación de ser una ciencia positiva, calificación que nosotros nunca hemos dejado de atribuirle, sino en la medida que asume la tarea de dilucidar el fundamento de nuestras experiencias reales, y no ya el de experiencias imaginarias sin relación con nuestra verdadera condición. Buscar el fundamento que hace posibles esas experiencias que verdaderamente son las nuestras (de manera actual o potencial), es el objetivo de la ontología. Y porque la ontología es una ciencia positiva, su búsqueda ha de ser una búsqueda rigurosa. Lo que esta nos muestra es que, si la finitud constituye para la realidad humana una experiencia irrefutable, tal experiencia no puede recibir precisamente el fundamento que a menudo se le asigna y que consiste en una interpretación filosóficamente ingenua del fenómeno de la encarnación.

A decir verdad, en lo concerniente a la finitud o a la contingencia, nos encontramos ante esquemas de pensamiento que casi nunca tienen el menor fundamento filosófico real. Así, la afirmación de la finitud de la acción humana aparecía en Hegel dentro de un horizonte cuya refutación ontológica ha mostrado sus presu-

puestos incorrectos. De igual modo, el vínculo por el que la elucidación del fenómeno de la encarnación suele ir a parar a la idea de contingencia, reposa en realidad sobre el carácter inadecuado de esa elucidación, en la medida que se atiene únicamente al estatuto del cuerpo objetivo y prescinde de los resultados a los que conduciría un análisis ontológico exhaustivo, que no tuviera ya por único objeto un cuerpo trascendente, sino también, y esencialmente, el ser originario de nuestro cuerpo absoluto. Dicho de otra forma, la ontología sólo rechaza a priori las interpretaciones ingenuas de las ideas de finitud o de contingencia. Para tales ideas y para las experiencias a las que corresponden, la ontología busca en cambio un fundamento positivo. Mediante esta búsqueda, la ontología ejerce su jurisdicción sobre el patrimonio cultural –filosófico, religioso o moral– de la humanidad, y se nos manifiesta así como la única ciencia realmente positiva capaz de llegar a dar un sentido a la tradición. Esta tarea que, mientras merezca el nombre de elucidación ontológica, es la más alta a la que puede aspirar la filosofía, se impone tanto más imperiosamente cuanto radical es la oscuridad que reina sobre las cuestiones objeto de análisis. Cuando estas cuestiones atañen al cuerpo y a la finitud, no es exagerado decir que tal oscuridad es prácticamente total.

Es indudable que la tradición establece una relación entre la corporeidad y la finitud de la naturaleza humana. Esta relación se acentúa en el pensamiento más específicamente cristiano hasta el punto extremo en que el cuerpo recibe la significación de ser el pecado. ¿Qué debe entenderse, no obstante, por un cuerpo tal, dotado de tal significación? Ese cuerpo, también denominado la carne, se le presenta al creyente como el símbolo mismo de su posible perdición; no puede significar otra cosa para él, a decir verdad, sino la angustia ante semejante posibilidad de perdición. El cuerpo es así sentido y pensado como el obstáculo que debe vencerse y del cual hay que desembarazarse para alcanzar la salvación. Esta salvación, considerada en oposición radical a la vida del cuerpo, es llamada la vida verdadera, es una vida nueva, una vida del «espíritu». En cuanto referido a la posibilidad de perdición y caída, *el cuerpo no designa otra cosa que un modo determinado de la exis-*

tencia humana. Ese modo se concibe desde luego como ligado esencialmente a la finitud, es decir, al pecado, pero no por ello deja de ser un modo de nuestra vida, un modo sui géneris al que se opone otro modo concebible y en algún momento real que es la salvación. *Así pues, por «cuerpo» no debe entenderse en absoluto ese cuerpo objetivo que es cosa*; lo que se designa es una modalidad específicamente definida de la vida de la subjetividad absoluta. Por esa misma razón, el «cuerpo» que concibe la antropología cristiana y que es asimilado al pecado no puede ya seguir siendo confundido con nuestro cuerpo orgánico. Este, al igual que el cuerpo objetivo, es siempre un existente: no tiene nada que ver con un modo de la existencia.

¿Diremos entonces que el cuerpo que corresponde a la visión cristiana del mundo, y tal como se concibe en esa visión, debe ser asimilado al cuerpo absoluto, es decir, a ese cuerpo originario del que hemos mostrado ya su pertenencia a la esfera de la existencia subjetiva? Esto significaría cometer una grave confusión: la de olvidar la diferencia que debe siempre mantenerse entre dos puntos de vista absolutamente diferentes, el punto de vista existencial y el punto de vista ontológico. *El «cuerpo» en el sentido cristiano* designa un modo particular de la existencia, se refiere a una intencionalidad específica que se nos ofrece como una determinación particular posible entre muchas otras determinaciones existenciales correspondientes a tipos diferentes. *El cuerpo, concebido en cambio desde un punto de vista ontológico* como cuerpo absoluto, no remite a ninguna intencionalidad particular de nuestra vida corporal, no designa sino el ser común de todas esas intencionalidades, es decir, el medio ontológico originario al que todas ellas pertenecen. Dichas intencionalidades coexisten en el seno del ser originario de nuestro cuerpo absoluto. Describirlas según sus articulaciones existenciales propias no es tarea de la ontología, que se ocupa tan sólo del trabajo preliminar a esa descripción.

Conviene, pues, distinguir cuidadosamente entre el «cuerpo» en cuanto modo definido de nuestra existencia histórica –modo en el que esa existencia se manifiesta a la conciencia religiosa como una existencia pecadora– y, por otro lado, el medio ontológico del cuer-

po absoluto en el que se despliegan todas las intencionalidades de la vida corporal y todas las formas de existencia, entre las cuales esa existencia concreta que el cristianismo llama también el cuerpo o la carne no es más que una forma particular y contingente. Contingente es en grado máximo la existencia que se entrega al pecado, en cuanto que, entre todas las posibles formas de existencia que se le ofrecen, la forma determinada que adopta no le es prescrita a priori en modo alguno por la estructura ontológica del cuerpo absoluto. Esta ausencia de cualquier prescripción de orden eidético que haría del pecado algo necesario, se expresa en la teología cristiana diciendo que el pecado es un accidente histórico y que el vínculo que lo une a la «naturaleza» humana no puede ser interpretado a la luz de una necesidad comparable a la del orden de las esencias. Dicho de otra forma, que *es un significado puramente existencial el que la antropología cristiana confiere a la palabra «cuerpo» cuando le hace designar un estado próximo al pecado o susceptible de conducir a él. El cuerpo así entendido no designa una realidad ontológica: no es ni el cuerpo objetivo, ni el cuerpo orgánico, ni el cuerpo absoluto en cuanto tal.* Lo que expresa es un estado de la existencia que evidentemente presupone la estructura ontológica fundamental de los tres cuerpos, al igual que lo hace cualquier otra de nuestras intencionalidades; sobre esta estructura reposa, por ejemplo, ese estado determinado y privilegiado de la existencia en el que consiste para ella la salvación.

Ni la salvación ni el pecado pueden ser por tanto referidos, en cuanto tales, a estructuras ontológicas. La «carne» y el «espíritu» designan ambos, en el cristianismo, modos específicos de la existencia, que son desde luego radicalmente opuestos en el valor religioso que les es conferido y en la significación metafísica que reciben posteriormente respecto al destino del hombre, pero que no dejan por ello de ser dos modos de la existencia, es decir, dos intencionalidades que pertenecen como tales a la misma esfera ontológica de la subjetividad absoluta. *Desde el punto de vista ontológico, no existe, por tanto, diferencia alguna entre la «carne» y el «espíritu».* Es, pues, la unidad misma de la tradición occidental lo que queda puesto en entredicho.

Esta unidad, como vimos, parece apoyarse en una concepción dualista de la naturaleza humana cuyos orígenes son ciertamente remotos. Pero *es en el helenismo, y no en el cristianismo, donde deben buscarse*, en caso de ser cierto que el dualismo de la carne y el espíritu no reviste significación ontológica alguna en la antropología cristiana. En Grecia, por el contrario, se tenía una idea del hombre que concuerda bastante con la que nos ofrece hoy día la tradición humanista, y que ve en la naturaleza humana una especie de relación entre dos términos opuestos cuyas exigencias deben ser igualmente satisfechas. El equilibrio difícil de alcanzar y mantener entre estos dos términos es el propósito de una ética que queda así supeditada a la idea griega de armonía. Hemos tenido ya ocasión de señalar, no obstante, que a ojos de este humanismo de origen helénico, los dos elementos que deben cohabitar armoniosamente en el hombre distan mucho de estar situados sobre el mismo plano: se trata de dos realidades ontológicamente heterogéneas, una de las cuales es superior. En cuanto cuerpo, el hombre es un animal; es el espíritu lo que lo eleva a la dignidad propiamente humana. A este espíritu sólo se le pide que tenga la liberalidad de no despreciar al cuerpo. Este es considerado como una realidad objetiva, y nunca deja de tener algo de contingente, de efímero, de inferior.

Frente a este punto de vista, que en general se expresa dentro de la tradición grecohumanista, el cristianismo se opone de modo radical. En la medida que considera el cuerpo ya no como un modo determinado y contingente de nuestra existencia histórica, sino como una realidad ontológica constitutiva de la naturaleza humana, el cristianismo formula respecto a él una serie de afirmaciones asombrosas que sólo pueden tener un sentido filosófico dentro de la doctrina del cuerpo subjetivo. Pues sólo si nuestro cuerpo es, en su ser originario, algo subjetivo, las sucintas alusiones que hace la dogmática respecto a su destino metafísico pueden ser algo más que ideas extravagantes. Extravagantes, en efecto, debían resultarles a los griegos ciertas afirmaciones, como la que sostiene a título de dogma la resurrección del cuerpo. Por eso los corintios se marcharon sonriéndose cuando san Pablo aseguró que el privilegio

de esta resurrección no era exclusivo del alma. Es obvio, en cambio, que si el ser originario de nuestro cuerpo es algo subjetivo, entonces pertenece, al igual que el «alma», a la categoría de aquello que es susceptible de ser restituido y juzgado. Luego fue manifiestamente de la teología cristiana de donde Rimbaud tomó la extraordinaria afirmación antes citada.

Sólo el análisis ontológico puede permitirnos aportar cierta luz sobre una cuestión que, en caso contrario, no puede sino prestarse a confusiones o incluso a contradicciones. Así, parece no haberse subrayado lo suficiente que la tradición cristiana nos propone con respecto al cuerpo dos tesis radicalmente opuestas, pues afirma, por una parte, que el cuerpo es el pecado y, por la otra, que está llamado a la resurrección. ¿Habría de entenderse entonces que al pecado le es prometida la gloria divina? La disociación entre los significados existencial y ontológico de la palabra «cuerpo» es lo único que excluye semejante absurdo. Y más aún, esta disociación debe ser pensada a partir de una unidad más fundamental. Esa unidad nos la proporciona precisamente la teoría del cuerpo subjetivo. Pues, a decir verdad, el cuerpo sólo es susceptible de ser el pecado porque igualmente es aquello capaz de resucitar. El pecado o la resurrección, la finitud o la salvación, no surgen sino dentro de la categoría de la subjetividad.

Singularmente precipitado, en este sentido, resulta el reproche dirigido por Nietzsche a los cristianos de ser «despreciadores» del cuerpo. Semejante aserto pertenece sin duda a esa categoría de afirmaciones gratuitas que sólo pueden beneficiar a la cultura en la medida que nos invitan a tomar conciencia clara de la indigencia de sus fundamentos. Y de entrada Nietzsche, formulando tal crítica, cae en una confusión grave de la que su filosofía no es ciertamente el origen, pero que ha contribuido enormemente a reforzar. Esta confusión consiste en atribuir al cristianismo temas que le son completamente ajenos y que provienen en cambio de la tradición grecohumanista. Es así como Nietzsche se figura que el cristianismo reprueba el cuerpo en cuanto tal, en cuanto realidad ontológica perteneciente propia y esencialmente a la realidad humana, mientras que por «cuerpo» la antropología cristiana no en-

tiende sino un modo contingente, específico y perfectamente definido de nuestra existencia. En lo que respecta al ser real de nuestro cuerpo, en cuanto esencia ontológica fundamental, Nietzsche no ve que el cristianismo se hace de éste una idea mucho más elevada que la que él mismo se hace; mucho más filosófica además, pues se eleva hasta la idea de cuerpo subjetivo, o al menos implica tal idea como un presupuesto necesario. Para Nietzsche, en cambio, el cuerpo sigue siendo lo que es en el dualismo tradicional de origen helénico, una realidad heterogénea respecto a la conciencia y a la existencia subjetiva. Así pues, poco importa que se conciba esa realidad a la luz de las exigencias del vitalismo romántico cuando el mecanismo cartesiano es ya un tópico pasado de moda, poco importa asimismo que sea exaltada y no desvalorizada; la revolución que se cree llevar a cabo no pasa de la mera promoción de unas preferencias subjetivas: lejos de cuestionar el marco tradicional de la reflexión filosófica, lo implica y queda preso en él pese a su aparente novedad.

Teniendo en cuenta que el ser originario de nuestro cuerpo como realidad ontológica fundamental ha recibido ya su estatuto propio, podría entenderse que ha llegado el momento de determinar de una forma precisa el sentido de esa intencionalidad particular que la dogmática cristiana designa igualmente con el nombre de «cuerpo», refiriendo ahora a su significación estrictamente existencial y no ya ontológica. De esta intencionalidad particular, entendida como una determinación de nuestra existencia histórica, el cristianismo dice que es el pecado. Por éste, debe entenderse que la conciencia que hace suya tal intencionalidad asume también, y de una manera esencial, un modo finito de existencia que la aparta radicalmente de Dios, modo de existencia por tanto que sólo puede significar para ella la desesperación y la perdición. Pero ¿en qué sentido puede una intencionalidad determinada (es decir, un modo de la vida absoluta de la subjetividad) llamarse «finita», de tal manera que se le puedan aplicar las categorías del pecado y de la caída? La tarea de responder a esta pregunta no coincide exactamente con la de describir esa intencionalidad específica que la tradición cristiana designa como el «pecado de la

carne». Una descripción tal, por otro lado, aunque presente el mayor interés tanto desde el punto de vista especulativo como práctico, no pertenece propiamente al proyecto de máxima generalidad que es el de la elaboración de una ontología del cuerpo. Por eso, el problema de la finitud de la intencionalidad en cuestión no dará lugar aquí a ninguna descripción existencial que pretendiese ser válida por sí, y sólo será abordado desde un punto de vista ontológico. Considerado desde este punto de vista, el problema resulta ser el de una elucidación de la idea de finitud, la cual exigiría para sí un estudio entero propio. Las observaciones que siguen apenas constituyen un esbozo, dirigido simplemente a completar los análisis relativos a la disociación general de los significados ontológico y existencial del concepto de «cuerpo».

La afirmación general de que la finitud es necesariamente el pecado –afirmación tomada de Hegel por la filosofía moderna– ya no nos satisface. Cuando el sistema ha dado todo de sí, debe admitirse de nuevo la legitimidad de establecer una distinción. Pues nosotros queremos saber de una forma precisa qué se entiende por finitud. Antes de considerar los desarrollos patéticos en los que interviene este concepto, conviene, por consiguiente, dejar claro que puede entenderse en un sentido cuádruple.

1°) Ser finito quiere decir estar sometido a la determinación del ser-ahí. Mi cuerpo es, pues, finito en cuanto ocupa un lugar determinado en el espacio y en el tiempo. Hemos encontrado ya este significado del concepto de finitud y mostrado como tiene su raíz en la trascendencia de un horizonte al que el ente (liberado por dicho horizonte) no puede por principio igualarse.

2°) Ser finito quiere decir estar sometido a la determinación del ser-ahí, pero esta vez no de una forma originaria, sino sólo de una forma derivada. Consideremos una intencionalidad cualquiera; no podemos aplicarle la categoría de finitud en el sentido 1°, puesto que la intencionalidad no pertenece por principio a la esfera del ser trascendente. Esto no excluye, en cambio, que podamos *representarnos* tal intencionalidad. La posibilidad de esa representación, en cuanto modificación radical que afecta a la estructura ontológica originaria de la intencionalidad, está de hecho in-

cluida en el estatuto de esta última, como una posibilidad permanente de orden eidético. El poder operante en esta modificación es el de un destino que consiste, por tanto, en la objetivación mediante la cual lo que se nos revelaba en un primer momento dentro de una esfera de inmanencia absoluta, se manifiesta ahora en el elemento general del ser trascendente. Tal destino ha de ser necesariamente trágico, pues aquello que constituía la intimidad de la vida del yo y la frescura de su experiencia se disipa ahora en lo anodino de la objetividad, y queda convertido en un elemento muerto de la representación. A este destino desgarrador no escapa la vida corporal, precisamente por tratarse de una vida subjetiva. Así, en el caso del amor, los gestos en los que este consiste pueden llegar a quedar sometidos a esta ley férrea que hará de ellos, ya no la sustancia misma de nuestra existencia, sino meros objetos de nuestra conciencia, tal que allí donde antes se encontraba la vida no quede ya lugar sino para la muerte[8].

En la interpretación ontológica de este destino que cada uno de nosotros puede comprobar por sí mismo, conviene no olvidar que el *ser* de la intencionalidad en cuanto tal no puede por principio convertirse en algo trascendente, y, por consiguiente, que la objetivación en que consiste este destino no puede en modo alguno designar la objetivación de la intencionalidad misma, sino sólo la sustitución de esta por su representación. Puesto que la finitud aquí considerada está ligada a tal representación, puesto que reposa aún sobre la trascendencia del elemento que ella determina, este sentido 2° del concepto de finitud que nos vemos obligados a distinguir no difiere esencialmente del 1°, pero nos muestra, no obstante, que aquello que es ahora para nosotros un ser-ahí determinado y finito podría no serlo, al menos en su ser originario. Pero la elucidación ontológica del concepto de finitud no concluye con las observaciones precedentes, pues *la finitud puede aparecer sobre el plano trascendental mismo*, y ello de dos formas bien determinadas que examinamos a continuación.

8. Aludiendo al beso de los amantes y a su destino, Rilke exclama: «Oh cuán extrañamente se sustrae entonces al acto el bebedor» (*Elegías de Duino*, IIª Elegía).

3º) La intencionalidad puede decirse finita en cuanto refiere a un mundo. Así entendida, la finitud es una caracterización esencial que pertenece al ser de la realidad humana en cuanto tal. Toda intencionalidad, puesto que conlleva por principio una trascendencia, responde al concepto de finitud aquí definido. Este sentido 3º se distingue fácilmente del anterior en que el término ahora sometido a la categoría de finitud no puede ya ser considerado un elemento trascendente. En efecto, lo que designa no es ya la *representación* de una intencionalidad (que habría de obedecer por tanto a las leyes generales del medio en que es representada), sino que se trata de tal intencionalidad considerada en sí misma, en su ser originario y subjetivo. Este ser se llama finito porque está orientado hacia el mundo, y ello de una forma esencial, de suerte que el pensamiento de dicha intencionalidad no puede prescindir de ese mundo al que está ligada. Ello implica además la siguiente consecuencia: las determinaciones a las que apunta la intencionalidad dentro del mundo son siempre trascendidas hacia ese mundo, de manera que se manifiestan como determinaciones finitas que, no obstante, en su finitud, constituyen todo lo que nuestro pensamiento puede pretender conocer, pues son asimismo aquello que, de forma no menos esencial e inevitable, nos vela ese mismo mundo que las excede infinitamente a todas.

Una concepción tal de la finitud, que hace de ella una determinación esencial y en absoluto sintética de la existencia humana, nos impide por tanto hacer cualquier discriminación relativa al carácter particular de las diferentes intencionalidades en las que esa existencia puede expresarse. No es un modo concreto de nuestra existencia histórica el que será designado como finito, en contraposición a otros en los que esa finitud sí fuera susceptible de ser superada. En otras palabras, es la posibilidad de una salvación para la existencia humana lo que aquí se niega. *La finitud así entendida recibe, pues, un significado ontológico* y nos permite, por tanto, obtener una perspectiva sistemática de la naturaleza humana. El problema es el de saber si no se habrá cedido precisamente a las exigencias del sistema, otorgando categoría ontológica a una finitud que acaso no pertenezca esencialmente sino a un modo concreto de nuestra vida. Si así fuese, ese modo exige una des-

cripción fenomenológica propia, en la que saldrá a la luz aquello que constituye la condición particular que reviste la existencia cuando merece recibir tal caracterización de ser una existencia finita. Nos vemos entonces conducidos al cuarto sentido en que puede entenderse el concepto de finitud.

4°) La finitud es la finitud de una intencionalidad determinada. En esa intencionalidad, la conciencia asume un modo de existencia que no le pertenece esencialmente, sino sólo de una forma por así decir accidental (aunque la posibilidad de tal modo de existencia esté por supuesto comprendida en su esencia). Desde este punto de vista, la distinción es de nuevo plenamente legítima. La finitud deja de ser una caracterización general aplicada sumariamente a la naturaleza humana, una propiedad esencial que le fuera inherente y que pudiera servir para definirla. Esta finitud debe más bien ser interpretada de una forma concreta. Se manifiesta en ciertas experiencias bien definidas que se distinguen cualitativamente entre los distintos modos de la existencia. Estos no son todos equivalentes, la ontología no ha establecido valoraciones éticas comunes para todos. La diferencia que distingue a ese modo de existencia que llamamos finito se expresa así: el mundo en el que vivimos adquiere ahora para nosotros un cariz particular, adquiere el significado de ser él la falla, el error. Correlativamente, la intencionalidad que vive en presencia de tal mundo es una intencionalidad sui géneris que se experimenta a sí misma como finita. Más aún, esta experiencia de sí misma y de su finitud que tiene la intencionalidad en cuestión, acontece en un doble sentido. Por una parte, la intencionalidad fracasa en su proyecto y no alcanza consumación alguna conforme al sentido que la animaba; en este fracaso, la finitud se manifiesta como su verdad propia. Por otra parte, y de una forma aún más originaria, esta finitud era ya suya en cuanto característica subjetiva inmanente, la marcaba interiormente como una existencia particular, con su tonalidad propia, y se le revelaba ya desde un primer momento sobre el plano mismo de la afectividad trascendental.

En relación con nuestra vida corporal, las descripciones precedentes tienen un ejemplo en el fenómeno de la sexualidad. La

finitud significa aquí que la intencionalidad se orienta hacia un elemento finito del ser trascendente. Pero todo elemento trascendente es necesariamente finito; luego si la finitud no resulta inherente a cualquier intencionalidad en cuanto se dirige por principio hacia un elemento trascendente y por ende finito, si pertenece específicamente a ese modo particular de la existencia aquí considerado, este modo debe recibir una caracterización más precisa. Y así será si advertimos que, a diferencia de nuestra vida cotidiana en la que nos dirigimos hacia los objetos finitos *teniéndolos por tales*, la intencionalidad que rige la forma determinada que nuestra vida adopta en la sexualidad se orienta hacia su término trascendente como hacia algo absoluto. La intencionalidad sexual no se «dirige» simplemente «hacia», sino que se «concentra sobre» el objeto, en el cual trata de aprehender «eso que lo es todo». El objeto sigue sin duda siendo algo finito, pero para esta intencionalidad reviste una significación muy particular. Luego ¿con qué condición puede un objeto, en cuanto elemento finito en el medio general del ser trascendente, adquirir, para la conciencia que lo aprehende, esta significación de ser algo absoluto? Con la condición de no ser un objeto ordinario, sino, en cierto modo, un objeto mágico cuyas características no coincidan con las del medio ontológico en que ese objeto se manifiesta. Tal objeto existe: es nuestro cuerpo trascendente objetivo. Él es precisamente ese elemento ambiguo que oculta, bajo la determinación del ser-ahí, el infinito de la subjetividad que lo habita en secreto. El estatuto ontológico de nuestro cuerpo trascendente objetivo es el fundamento que hace posible la existencia de un *mundo* sexual, mundo en el que aquello que constituye la ambigüedad de dicho cuerpo llega de algún modo hasta el paroxismo. El misterio del sexo reside en que en él la determinación adquiere un poder ilimitado. Tal poder lo debe esta determinación a la oscuridad radical de su ser, una oscuridad que hace que la subjetividad esté por así decir presente en el elemento del ser-ahí. Lo que la conciencia deseante pretende es justamente esa subjetividad que trata de aprehender a través de y en el objeto. Lo absoluto deseado está mediatizado por el término contin-

gente y finito que está ahí, pero que podría asimismo no estar ahí. Eso que es absoluto parece contingente.

Pero he aquí lo importante: la presuposición implícita de la intencionalidad sexual es que lo absoluto sólo es accesible bajo ese aspecto contingente. Por eso se concentra sobre el elemento finito y lo adora. Lo que encuentra en esa experiencia, sin embargo, no es lo absoluto, no es más que una presencia sin vida, aquella de la que es capaz el puro y simple ser-ahí de un elemento trascendente. De modo que aquello que parecía accesible a través de ese elemento resulta ser lo inaccesible: la subjetividad pura no es el objeto. Esta subjetividad no puede ser tocada ni aprehendida bajo una determinación finita, pues, por principio, no es algo trascendente. Querer alcanzar el espíritu bajo la forma de un elemento sensible es aplicar un método que elimina a priori el objeto mismo que pretende circunscribir. En la medida que se dirige hacia el sexo, *entendido como un ser-ahí y como un objeto*, la intencionalidad sexual tropieza con un fracaso prescrito por la ontología. Cuando se disipa la ansiedad sexual, no le queda nada, salvo una determinación objetiva. Aquella subjetividad deseada se ha desvanecido. El sexo nunca revelará su secreto, puesto que, a la cruda luz de la trascendencia, no es más que un ser-ahí sin secreto[9]. Pero el fracaso al que conduce así la intencionalidad sexual que responde a esta descripción no tiene como consecuencia la simple supresión de esta intencionalidad; por el contrario, se convierte en el principio de su repetición en actos indefinidamente renovados. En el vínculo que existe entre ese fracaso y esa repetición, se halla el fundamento de la obsesión sexual de la humanidad.

¿En qué sentido la categoría de finitud puede aplicarse al cuerpo humano? Podemos responder comparando los resultados de la elucidación del concepto de finitud y los del análisis ontológico del cuerpo. Es obvio, de entrada, que el ser originario de nuestro cuerpo no corresponde a la categoría de finitud entendida en el sentido 1°. Este sentido se aplica sólo al dominio del ser trascen-

9. Cf. H. Miller, *Tropique du Cancer*, Paris 1945, 163s (versión cast.: *Trópico de Cáncer*, Vigo 2006).

dente, luego no puede aplicarse en absoluto a aquello que escapa por principio a ese dominio. En cuanto a nuestro cuerpo objetivo, las observaciones que tantas veces nos hemos visto obligados a realizar respecto a las características esenciales que constituyen su ser en contraposición al de un objeto cualquiera, nos invitan a desechar la apariencia de que este primer sentido pudiera convenirle de alguna forma. Puesto que encuentra su fundamento en el ser originario del cuerpo absoluto, nuestro cuerpo trascendente objetivo está habitado por una subjetividad que difícilmente podría avenirse a las determinaciones pertenecientes al medio de la objetividad en general. Por razones sin duda diferentes, pero incluso más fundamentales, esta observación vale igualmente para el cuerpo orgánico, al que la relación originaria y sui géneris que mantiene con el cuerpo absoluto le confiere un estatuto singular.

Es cierto que, *tomado en su sentido 2º*, el concepto de finitud puede aplicarse a la representación de una intencionalidad, es decir, a la manifestación de ésta en el elemento del ser trascendente. Hemos insistido, no obstante, sobre el hecho de que lo que entonces puede llamarse finito no es el ser originario (es decir, real) de la intencionalidad, sino únicamente su ser representado. El que una intencionalidad perteneciente a nuestra vida corporal sea susceptible de ser así representada, el que un gesto pueda de alguna forma separarse de esa existencia que es la nuestra, para aparecérsenos como un simple elemento inerte situado en la representación, es, en realidad, la confirmación más brillante que pudiera recibir la teoría del cuerpo subjetivo. Pues el destino que sobreviene entonces a la vida de nuestro cuerpo en esta o aquella de sus intencionalidades (motrices, por ejemplo), es susceptible de hacerlo igualmente a cualquier otra intencionalidad concebible y, en consecuencia, extiende su amenaza al conjunto de nuestra vida psicológica. La posibilidad de que una determinación de nuestra vida absoluta sufra esta modificación radical que la extrae de su medio ontológico de existencia y que significa propiamente su muerte, es un fenómeno absolutamente general cuya elucidación concierne a las investigaciones constitutivas de una ontología de la subjetividad y, por tanto, no puede en absoluto vincularse al problema par-

ticular del cuerpo. Así pues, de todos nuestros análisis resulta que *ni el sentido 1°, ni el sentido 2° del concepto de finitud corresponden al ser originario de nuestro cuerpo absoluto*, es decir, a nuestra *existencia* corporal propiamente dicha. El fundamento de esta afirmación consiste, en general, en que el concepto de finitud tomado en los sentidos 1° y 2° concierne a una esfera ontológica a la que escapa por principio la existencia corporal en cuanto existencia subjetiva.

Y este es el momento de hacer una observación decisiva. Si bien el concepto de finitud, tomado en los sentidos 1° y 2°, tiene indiscutiblemente un alcance ontológico, puesto que se refiere entonces, de manera esencial, a una región ontológica determinada, la región del ser trascendente, esto ya no es así cuando se considera desde los sentidos 3° y 4°. Ello es evidente para el sentido 4°, según el cual la finitud recibe una significación específicamente existencial en cuanto designa un modo netamente definido de la existencia. Este modo puede llamarse finito porque en él la existencia se dirige hacia una determinación trascendente y, como tal, finita, pero a la que confiere en cambio una significación absoluta. El poder de fascinación que ejerce este ser-ahí reside, como hemos visto, en el carácter singular que reviste en cuanto ya no es un ser-ahí cualquiera, sino ese objeto ambiguo que es nuestro cuerpo trascendente objetivo[10]. Dicho cuerpo se manifiesta, en ciertas

10. Deben hacerse aquí tres comentarios: 1°) El cuerpo trascendente objetivo que hemos venido designando como «el nuestro», puede ser evidentemente el de un *alter ego*, tal como sucede en la vida erótica normal. Cualquier estudio relativamente completo de la sexualidad, por tanto, es solidario de una problemática concerniente a la existencia y el cuerpo del otro. Es obvio que todas estas cuestiones exceden el ámbito de nuestro estudio, donde la sexualidad sólo interviene a modo de ejemplo. 2°) El objeto hacia el que se orienta la intencionalidad sexual y que ejerce sobre ella un poder de fascinación puede ser, sobre todo en ciertos casos de perversión, un objeto inerte de la naturaleza y no ya un cuerpo humano vivo. Pero está claro que la constitución de tal objeto sólo podrá entenderse en referencia a la constitución del cuerpo trascendente perteneciente a un ego. 3°) La solidaridad entre la fascinación que ejerce el objeto y la intencionalidad que se trasciende hacia él es evidente. Ese objeto encuentra sin duda su condición de posibilidad, como ya hemos señalado, en el *estatuto* ambiguo del cuerpo trascendente del ego, si bien sólo se convertirá propiamente hablando en objeto sexual cuando se dirija sobre él una intencionalidad específica. Sólo cabe decir que tal

ocasiones, con la determinación misteriosa del sexo, y ejerce entonces su poder infinito. *Este poder infinito de la determinación es la finitud en el sentido cristiano.* El «cuerpo» de la tradición cristiana se refiere esencialmente a tal finitud. Esta tiene un sentido tan manifiestamente existencial, concierne tan poco al cuerpo entendido como una realidad ontológica a la que estaría entonces unida a través de un vínculo eidético, que dicho cuerpo, al que le es prometida la resurrección, puede ser el soporte de modos de existencia radicalmente diferentes. El modo de existencia que aquí se designa con las palabras «cuerpo» o «carne» se dice, pues, que es finito, dado que se orienta hacia una determinación particular en un grado tal que se entrega a ella. Ese culto rendido a lo finito es propiamente el pecado.

Aplicado a una intencionalidad que se agota en la determinación, el término «finitud» es perfectamente comprensible, y puede ser admitido, siempre y cuando se tenga claro que no es más que una forma de hablar, puesto que *el modo de existencia que se llama finito es en realidad un modo de la vida absoluta de la subjetividad y, en cuanto tal, pertenece por esencia a una esfera de existencia infinita.* Quiere esto decir que *la finitud, en cuanto caracteriza no ya a un elemento trascendente* (sentidos 1° y 2° del concepto de finitud), *sino a un modo de la existencia, es decir, a una determinación de la vida de la subjetividad absoluta* (sentido 4° y también, como veremos, sentido 3° del concepto de finitud), *no tiene ninguna significación ontológica, sino únicamente una significación existencial.* Así, la intencionalidad que se orienta concluyentemente hacia lo finito –de tal modo que la determinación se convierte en el objeto de un culto y que, por ejemplo, lo sensible se convierte en lo sensual– no deja con ello de ser, en cuanto intencionalidad, un modo de la vida absoluta de la subjetividad, y, como tal, un modo infinito. La finitud designa una imperfección de la vida, pero tal imperfección tiene un significado ético, existencial o religioso; de hecho, en el seno mismo de esa

intencionalidad existe de forma latente y, correlativamente, que en el estatuto del cuerpo trascendente del otro, por ejemplo, está incluida la posibilidad permanente de que ese cuerpo se transforme en un objeto sexual netamente definido.

imperfección, la vida sigue siendo lo que es, una vida absoluta, una vida en una esfera de existencia infinita. La finitud es una categoría de la ética, el carácter absoluto de la existencia que sucumbe (eventualmente) a esa finitud es una determinación ontológica que le pertenece por principio. Una discriminación rigurosa entre estos dos planos resulta, pues, imprescindible para todo aquel que pretenda ahondar en el problema del mal con alguna posibilidad de éxito, ya que sólo esa discriminación puede permitir entender que algo sea a la vez finito e infinito, en lo que justamente consiste el mal, y que, como bien vio Kierkegaard en la crítica que hace a Sócrates, debamos pensar el pecado, a pesar de su finitud, como una caracterización absolutamente positiva de la existencia[11].

11. El hecho de que, en los análisis precedentes, la intencionalidad sexual haya sido elegida como ejemplo apropiado para ilustrar un cierto sentido del concepto de finitud y que, a este fin, haya sido descrita como un modo «finito» de la existencia, podría sugerir la idea de una equivalencia entre la sexualidad *en cuanto tal* y la finitud. De hecho, así como la finitud ha recibido, de modo general, una significación meramente existencial y designa sólo ciertos modos determinados de la existencia, también la intencionalidad sexual aludida corresponde tan sólo a una forma posible y claramente delimitada de nuestra vida sexual. La posibilidad de un amor sin ansiedad (entendida como ansiedad hacia el ser-ahí de la determinación corporal objetiva) no es excluida por las determinaciones anteriores, sino que encuentra en la teoría del cuerpo subjetivo su presuposición ontológica más fundamental. Esta teoría, en efecto, nos muestra que el acto sexual (en su ser originario al menos) es algo subjetivo. En cuanto tal, está fuera del mundo; el hecho de que la intencionalidad sexual se oriente hacia el ser-ahí objetivo (y esto de la forma concreta que hemos descrito) representa una especificación contingente de esa intencionalidad que, de hecho, incluye en su libertad la posibilidad de una orientación radicalmente diferente, conforme a la cual la existencia podrá desprenderse de esa determinación y orientarse de otro modo distinto. Existe un amor, que es además un amor sexual, en el que el «cuerpo» está ausente. El gran error de la mayoría de las descripciones existenciales que se han dado sobre la intencionalidad sexual, consiste en que un modo determinado de esta se considera casi siempre de forma exclusiva y se presenta luego como prescrito por la esencia de la vida sexual del hombre en general. Tal es el caso en particular para todas aquellas descripciones que se limitan a tomar en consideración las determinaciones sexuales objetivas. Tras haber visto que estas no son tales a menos que una intencionalidad determinada se dirija sobre ellas, existe aún el riesgo de olvidar que a la posibilidad de esa intencionalidad (en la que consiste sin duda la impureza) se opone manifiestamente, desde un punto de vista eidético, otra posibilidad cuyo sentido es por el contrario, en el seno mismo de la vida sexual, la liberación del hombre respecto a la finitud de la determinación objetiva. La distinción entre el

Estas observaciones relativas al sentido 4° del concepto de finitud también son aplicables evidentemente al sentido 3°. En efecto, si decimos que la existencia es finita porque se ordena hacia un mundo, tal afirmación es ya de entrada una valoración de orden axiológico, un juicio sumario sobre la existencia humana cuyo contenido no es seguramente independiente de la actitud que ese juicio implica en la medida que se «asoma» a la existencia como si se tratara de una esencia exterior. Decidir sobre la existencia, por el contrario, desde un punto de vista estrictamente ontológico, significa entenderla a la luz del medio al que propiamente pertenece, y que es un medio de inmanencia radical. El estatuto eidético de ese medio confiere a la vida que se revela originariamente en él la caracterización ontológica de ser una vida absoluta y, en consecuencia, descarta a priori toda significación ontológica del concepto de finitud referido a esa vida.

Sin duda puede encontrarse un fundamento ontológico a la finitud humana en la medida que se designe bajo este concepto el vínculo insalvable que existe entre la existencia y el mundo. Tal hecho, que no es otro que el fenómeno primordial de la trascendencia, tiene ciertamente alcance ontológico. Con todo, la vida que se trasciende es una vida absoluta y, en ese acto de trascenderse, jamás sale de sí misma. Más originario que el fenómeno de la trascendencia y anterior a él en cierto modo es el fenómeno de la inmanencia, en el cual la trascendencia, desde el punto de vista ontológico, encuentra de hecho su condición de posibilidad última. Si el acto que trasciende no puede encontrar un mundo sino en

punto de vista existencial y el punto de vista ontológico se hace aquí más necesaria que nunca, y, de forma general, toda la filosofía del amor sexual habría de ser reelaborada a partir de los datos de la filosofía del cuerpo subjetivo. A todos los gestos humanos, en realidad, y no sólo a los gestos sexuales, esta filosofía permite llegar a darles, desde un punto de vista existencial, un sentido infinito y libre, en la medida que muestra, previamente y sobre el plano ontológico, la esencia subjetiva de todas las determinaciones originarias de la vida corporal. La filosofía del cuerpo subjetivo no debería sólo conducir a una nueva filosofía de la sexualidad, sino asimismo a una nueva filosofía de todos los actos «materiales» del hombre, a una nueva filosofía del rito, del trabajo, del culto, etc. (Sobre las relaciones entre la filosofía del cuerpo subjetivo y el materialismo, cf. *infra* lo que se dice respecto a las «necesidades»).

cuanto está desde un principio y permanentemente en presencia de sí, en el seno de su autoafección en la inmanencia, ello significa que la tesis que vincula finitud y trascendencia reposa sobre el olvido del fenómeno ontológico más originario de todos. ¿Será casualidad que esta tesis aparezca por vez primera en la filosofía moderna con Kant, cuya ontología se caracteriza precisamente por la ausencia de toda teoría de la subjetividad absoluta? Sólo la elaboración de dicha teoría sería capaz de echar por tierra la fundamentación *ontológica* del concepto de *finitud* en tanto que pretende aplicarse a la *existencia* humana. Entendida como subjetiva, esta existencia es reconocida entonces como una existencia absoluta, *aun cuando resulte ser la de nuestro cuerpo*. Un único filósofo sería capaz de unir estas dos ideas fundamentales: la que nos revela la estructura de la subjetividad absoluta y la que determina tal estructura como la propia también de nuestro cuerpo.

Que la existencia corporal sea una existencia absoluta es una proposición cuya plena comprensión conduciría sin duda a modificar profundamente la mayoría de nuestras ideas relativas a la vida del cuerpo. Tales ideas, en nuestra cultura, puede decirse que vienen regidas de forma general por las presuposiciones implícitas del naturalismo. Estas pueden resumirse en la afirmación de que la necesidad es algo natural. Interpretada desde la ontología a la que refiere –explícitamente o no– el naturalismo, tal afirmación significa que las principales actividades en las que se expresa nuestra vida corporal deben ser entendidas como manifestaciones que pertenecen, en su esencia, al ser general de la naturaleza, es decir, como procesos objetivos e impersonales. Son «funciones» anónimas a las que conviene dejar seguir su propio curso. Todo intento de modificar la ejecución natural de estas funciones y de intervenir en el mundo por así decir autónomo que constituyen, está condenado a priori por la ética que se apoya en la filosofía naturalista. Así es, por ejemplo, en lo relativo a la vida sexual del hombre. Se sigue, de modo general, que la existencia en cierto modo individual y personal es ajena al mundo de sus necesidades, a sus exigencias, así como también a los actos mediante los que estas se dirigen hacia su satisfacción real o ilusoria. Con ello, el

ego declina toda responsabilidad respecto a su vida corporal y sus diferentes manifestaciones. El alma puede permanecer pura cuando el cuerpo está manchado. Tal separación, que implica la objetivación de las necesidades, es decir, su disociación estricta de aquello que constituye el ser esencial y propio del ego y de la subjetividad, constituye el principio de una mala fe que se manifiesta abiertamente en Rousseau y también, en alguna medida, en Maine de Biran, en cuanto sometido a la influencia de las *Confesiones* y, de forma mucho más general, al dualismo tradicional.

La teoría del cuerpo subjetivo –que nos muestra que la vida de nuestro cuerpo no es en absoluto una vida en tercera persona comparable a esa que vemos desplegada en el universo– nos obliga a modificar radicalmente este punto de vista. No es sobre el plano de la moral y por razones propiamente morales donde la ética naturalista resulta rechazable. La crítica debe apuntar más bien a sus presuposiciones filosóficas, pues constituyen de hecho un sinsentido ontológico. El naturalismo se veda a priori la comprensión de todas las necesidades humanas porque ignora su esencia. Tiene la pretensión de rehabilitar la vida del cuerpo, pero ese es justamente su mayor espejismo. Creyendo defender los derechos de la carne frente al espíritu, reduce este último a la condición de un sujeto desencarnado que tan sólo puede observar las determinaciones concretas de una existencia empírica que se despliega de un modo impersonal regido por leyes objetivas. Pero, como vimos, esta concepción no es exclusiva del naturalista que exalta las necesidades objetivas de su cuerpo, sino que en realidad es compartida por el moralista que las desprecia y que pretende poner el alma a salvo, en su serena pureza, de la turbación que le producen. Las tesis del naturalismo coinciden, pues, tanto con las de la filosofía intelectualista y moralista tradicional como con las del empirismo en general.

Pero he aquí que la necesidad es subjetiva: tiene el peso, la gravedad de la existencia infinita que la soporta y, al mismo tiempo, la simplicidad y transparencia de la vida absoluta en cuyo seno se revela. Puesto que es subjetiva, la necesidad no tiene ya la inocencia de un movimiento de la materia, no es un mero desplazamien-

to trascendente que pueda considerarse en cierto modo neutro desde el punto de vista espiritual, sino que está sujeta a las categorías de la ética. Los cuerpos serán juzgados. Al reducir los deseos a inclinaciones innatas o al hacer de ellos el mero correlato de modificaciones orgánicas, se priva a la existencia humana tanto de su contenido efectivo y concreto como del carácter propio que ella adopta en un modo definido de su intencionalidad y de su vida. No es sobre el plano de las ideas abstractas, sino sobre el de las necesidades, donde acontece realmente nuestra existencia. Y por ello la satisfacción o no de nuestras necesidades y, más fundamentalmente, la manera en que se logra o no esa satisfacción, tienen una importancia tan decisiva sobre la historia de cada individuo y la de los grupos humanos.

A las necesidades del cuerpo se las suele llamar necesidades materiales. La teoría del cuerpo subjetivo nos muestra qué pensar acerca de tal terminología, la cual, en realidad, no sólo procede de una ontología ingenua, sino también de una serie de concepciones morales que, aunque ligadas a esa ontología, han alcanzado un valor propio y gran aceptación. La designación de la vida corporal como vida material se suele plantear como una protesta frente a la filosofía intelectualista e idealista en general, *pero es en cambio una consecuencia de la misma*. No hay duda de que afirmar la importancia de la vida «material», en oposición a la vida espiritual de un sujeto desencarnado y de una subjetividad abstracta, significa oponerse al idealismo tradicional. Pero llamar «material» a esa vida corporal que consideramos con toda razón un elemento decisivo de la existencia humana, significa hacerse la misma concepción ontológica del cuerpo que el idealismo y, en general, que la filosofía de origen griego. En la medida, no obstante, que reconoce la importancia primordial de las necesidades «materiales», esto es, de la vida corporal en general, *toda doctrina materialista reviste a ojos de la filosofía del cuerpo subjetivo una importancia decisiva*. El materialismo, sin embargo, no podrá alcanzar su pleno desarrollo y, en particular, aportar a las ciencias humanas la ingente contribución que estas pueden legítimamente esperar de él, sino cuando sea interpretado a la luz de los resultados del análisis

ontológico del cuerpo y, en sentido más general, de la filosofía del cuerpo subjetivo.

La teoría del cuerpo subjetivo que rechaza la distinción tradicional entre cuerpo y espíritu nos obliga a asumir sobre todos los planos todas las consecuencias que comporta ese rechazo. El examen de tales consecuencias apenas ha podido dar lugar aquí a una sucinta enumeración. Esta nos permite al menos hacernos una idea del vasto campo de investigación que se abre ante la filosofía del cuerpo subjetivo (y, de modo más general, ante la filosofía de la subjetividad), cuando esta se proponga examinar, a la luz de sus presuposiciones generales, los problemas particulares aunque esenciales de la existencia. La importancia de estas presuposiciones no se debe únicamente al carácter apodíctico del fundamento, ni a la evidencia absoluta de las proposiciones de la ciencia positiva que ellas constituyen y que se trata en realidad de la ontología primera, sino que se mide asimismo por la fecundidad que manifiestan en su aplicación a un dominio determinado. La teoría del cuerpo subjetivo es tan sólo una primera aplicación de la ontología general de la subjetividad. Los problemas más particulares a los que se aplique la teoría del cuerpo subjetivo deben dar lugar a investigaciones rigurosamente determinadas, y todo ello conforme al sentido que les prescribe a priori el contenido ontológico que ha elaborado, a la luz de las presuposiciones generales de la ontología de la subjetividad, la filosofía del cuerpo subjetivo.



Hans-Georg Gadamer
Emmanuel Levinas
Miguel García-Baró
Emmanuel Mounier
William David Ross
Bernard Lonergan
Immanuel Kant
Jean-Luc Marion
Franz Rosenzweig
Jean Ladrière
Gerardo Pastor
Henri Bergson
Wolfhart Pannenberg
Michel Henry
Jean-Louis Chrétien
Platón
Richard Schaeffler
Max Scheler
John McDowell
Martin Buber
Mariano Álvarez
Gabriel Marcel
Bruno Forte
Vladímir Soloviov
Søren Kierkegaard
Blas Pascal
Kitarô Nishida

COLECCIÓN HERMENEIA 74

Hermeneia número 74

A mitad del siglo pasado, Michel Henry redactó las páginas contenidas en este libro. Trataba en ellas de establecer frente al idealismo el carácter concreto de la subjetividad, mostrando que dicha subjetividad coincide con nuestro propio cuerpo.

Para llevar a cabo tan ardua tarea, llamaba en su ayuda a Maine de Biran (1766-1824), uno de los pensadores franceses más originales y menos conocidos. Según Henry, había sido «el único en reconocer la pregunta decisiva: ¿Existe una apercepción inmediata interna?». Al responder positivamente a esta cuestión se situaba en contra de la fenomenología francesa y alemana, para quienes la vida se caracteriza primeramente como intencionalidad y trascendencia. Sin embargo, la vida procede de la subjetividad que brota del *pathos* inmediato de la propia corporeidad, incluso antes de haber recibido toda representación.

Hoy que la ciencia ha producido una objetividad monstruosa denominada técnica, la filosofía de Biran y Henry supone la lucha contra esta y otras ideologías reductoras que esclavizan al hombre, y ofrece el testimonio de la «obstinada voluntad de la vida por seguir viviendo»; más aún, la revelación de la vida en cada ser humano como «autodonación» radical y primera que se experimenta en la propia corporeidad.

Michel Henry, uno de los principales filósofos franceses contemporáneos, está considerado como un maestro de la escuela fenomenológica.

ISBN: 978-84-301-1642-3



EDICIONES SIGUEME